Dr. N. N. Choudhuri Commemoration Volume

A Comparative & Analytical Study of the Vedas

वेदों का तुलनात्मक और समीक्षात्मक अध्ययन

Edited by

Dr. Raghuvir Vedalankar

Ramjas College, University of Delhi

Vol. I

Foreword by

Dr. Suryakant

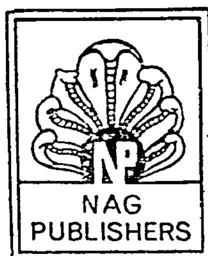
Ex. Professor & Head of Sanskrit Dept., B. H. U. Banaras & Aligarh Muslim University, Aligarh

On Behalf of

SANSKRIT SAHITYA PARISHAD

RAMJAS COLLEGE, DELHI

PUBLISHED BY



NAG PUBLISHERS

11A/UA Jawaharnagar, Delhi-110007

N. P. SERIES XLVII

NAG PUBLISHERS

1, 8 A/U. A. 3 JAWAHARNAGAR, DELHI-110007

2. 11A/U. A. (Post Office Bldg.) JAWAHARNAGAR, DELHI-110007

3. JALALPURMAFI (Chunar, Mirzapur) U. P.

First Edition

1981

PRICE Rs. 150/-

PRINTED IN INDIA

PUBLISHED BY NAG SHARAN SINGH FOR NAG PUBLISHERS, 11A/U.A. (POST OFFICE BUILDING) JAWAHAR NAGAR DELHI-110007 AND PRINTED AT AMAR PRINTING PRESS, VIJAYNAGAR DELHI-110009

REMINISCENCES

संस्मरण

श्री नरेन्द्रनाथ चौधुरी गीतश्रद्धाञ्जलिः

धर्मे रतिः कर्मणि युक्तिरस्य ।
सांसारिकैश्वर्यचये विरक्तिः ।
तन्त्रे गतिः संगतिरागमेषु ।
नरेन्द्रनाथस्य विराजते स्म ॥

स्वाभाविकी हासमयी मुखाभाः ।
आनन्दिनी तोषमयी दयार्द्रा ।
तेजोमयी श्यामलकान्तियुक्ता ।
नरेन्द्रनाथस्य विराजते स्म ॥

अम्भोधिगाम्भीर्यगुणप्रसिद्धिः ॥
वृक्षस्य छायापरिदानसिद्धिः ।
तरङ्गिणी गीतलतासमृद्धिः ।
नरेन्द्रनाथस्य विराजते स्म ॥

प्राचीनविद्यापरिपोषदृष्टिः
विद्यार्थिषु स्नेहिलसाम्यवृष्टिः ।
विद्यालये सर्वजनप्रकृष्टिः ।
नरेन्द्रनाथस्य विरामते स्म ॥

चतुर्धुरीणत्वमुपासकानाम् ।
विद्यावतां तन्त्रविशारदानाम् ।
छात्रैककल्याणसमर्पितानाम् ।
नरेन्द्रनाथस्य विराजते स्म ॥

—डा० सूर्यकान्त बाली

Editorial

The Sanskrit Sahitya Parishad, Ramjas College is proud on its activities and has great pleasure in placing before the readers its valuable and second publication "A Comparative & Analytical Study of the Vedas" a companion of scholarly contribution at the seminars of Sanskrit Sahitya Parishad. Two Seminars were held by Parishad about Vedas in 1979 and 1980. A large number of scholars from different institutions and colleges of Delhi made the seminars a success by their active participation in the form of papers, discussions and presidential remarks, Encouraged by the success of its first publication, 'Ancient Indian Culture an d Literature-1980, Sanskrit Sahitya Parishad again decided to publish these articles to make it more useful and scholarly. The Parishad decided to collect more articles from other eminent scholars outside Delhi and on the request of the Parishad the response was so rich that we got a lot of scholarly articles about different aspects of the Vedas.

Actually we had a plan in our mind to discuss some important topics on Vedas, specially on Vedic interpretations & historical topics. Our learned scholars discussed every topic in their articles profoundly and seriously. Now Parishad has enough matter for a book but it is not possible to present them in one volume. Our Publishers decided to publish these articles in two volumes. This is the first one and the second one is coming very shortly.

These volumes are dedicated to sacred memory of Dr. Narendra Nath Choudhuri, former Head of Department of Sanskrit in Ramjas College and University of Delhi. He was the first Professor in the Department of Sanskrit, Universiry of Delhi and served this Department for several years. This Commemoration volume is a humble tribute to his memory,

The first volume consists 19 illuminating and thought provoking articles. As is inevitable in publication of this nature, the contributions are as diverse as their authors. No doubt, these are excellent pieces of research written with the definite purpose to meet the needs of students and researchers. These articles throw

a good deal of light on important and relevant aspects of the Vedas and present a rich material for benefit of Vedic scholars.

In the beginning the editor has contributed general introduction about the Vedas. It helps the readers to understand the Vedic ideas. In the following pages it is proposed to formulate and to attempt to answer some of the fundamental questions regarding Vedas. It is not an attempt to give final decision to these questions but to provide a new method of thinking about the Vedas.

I am grateful to learned contributors who are mainly responsible for the glory and greatness of the present work. Our sincere thanks are due to Dr. Suryakant, an eminent Vedic scholar, for his learned foreword for the book. I am really grateful to Dr. Kartar Singh, Principal, Ramjas College for his erudite preface. He also helped and encouraged us in this sacred work. I am indebted to Prof. Satya Vrat Shastri, Dean, Faculty of Arts and Head of the Department of Sanskrit, University of Delhi, who has given us valuable suggestions from time to time and has written some words about Dr. N. N. Choudhuri. Dr. Dayanand Bhargava, who was formerly in our department and now Professor and Head of the Department of Sanskrit, Jodhpur University, also deserves our thanks for his valuable suggestions. I am really thankful to my colleagues Dr. Surya Kant Bali, Dr. Mohan Chand and Dr. (Mrs.) Sharad Lata Sharma for their cooperation and suggestions. Dr. Bali made his pioneer efforts in the publication of this book. My thanks are due to Shri Surendra Pratap and Shri Narendra Pratap of Nag Publishers without their efforts this volume would not have seen the light of the world of the scholars. I am also thankful to Sanskrit Sahitya Parishad of Ramjas College for giving me an opportunity of editing this work. Lastly I cherish my feeling of gratefulness for my students of Sanskrit Department for their encouragement and hard working.

4.9.1981 Raghuvīr Vedalankar

Dr. N. N. CHOUDHURI—A TRIBUTE

It was in 1955 that I came into contact with Dr. N. N. Choudhuri consequent upon my appointment in Delhi. Then followed a full decade of my close association with him which gave a new direction to my life. I minutely observed him and learnt much from him. While writing about him it is but natural that my mind should go back to the period I was with him. A number of memories come crowding into it. It was my very first day of teaching in the University. I was waiting in Dr. Choudhuri's room. As the bell rang, he rose from his seat and said to me: "Come. Let me introduce you to the class." He went along with me to it and spoke warmly about me which greatly touched me. Another event which equally greatly touched me was when I got a son. I met him in the Universitv and gave him the news. So excited was he that he went to the office 0f the Faculty of Arts and told each and every clerk therein that he had become a grandfather, since Dr. Satya Vrat had got a son. When I look around I wonder sometimes as to how many of us would have as much of sense of owing others as the great man had.

The next memory is connected with Dr. Choudhuri's retirement. I was all through with him on the memorable day of April 30, 1965 when he laid down the reins of office after a long and distinguished record of service of thirtyeight years. Separation is painful, goes the saying. Though it was round the corner, the great man maintained his calm and equanimity. He kept himself busy till the last minute, receiving visitors, talking to them, preparing an inventory of articles in the Department and so on. He was showing exemplary self-restraint, only the far away look in his eyes betrayed his feeling and could give one an idea of the upsurge of his emotions. As the shadows of evening lengthened, Dr. Choudhuri bade good-bye to the Department which had been his for well over a decade and left for home. Accompanying him was I, a sad man, Dr. Choudhuri went on quietly for some time and then suddenly turned towards me and said: 'Don't neglect your

duty. Nobody can touch you.' I could scarcely make out as to why he was telling me that. Well, I had never neglected my duty. In a few moments I realized what he was meaning. It was that only a few hours away from then on I would have to work under a different dispensation where it would no longer be he to take care of me. I would have to provide myself my own defence in times of need. And what better defence could I give myself than the proper discharge of my duties. Even while he was leaving Dr. Choudhuri had given me a Mantra bija which was to be the guiding principle of my life in the years to come.

Dr. Choudhuri was a saint, a devotee, a scholar, a patriarch all rolled into one. Though in the very thick of worldly life, he maintained aloofness from it. Every year he would participate in the annual departmental excursion. He would take keen interest in its organization. He would accompany the party but while it would be singing Qawalis or cinema songs or otherwise making merry in youthful exuberance he would be busy poring over the Gita or some other similar text a copy of which he would carry along with him.

He would act sometimes very wisely which brought out the sturdy practical man in him. One day he took me along to a meeting in the Vice-Chancellor's office. There Dr. Bisheshar Pershad of the History Department differed from him and strongly opposed him. He (Dr. Choudhuri), however, won the point with the support of other members. The meeting over, Dr. Choudhuri went over to Dr. Pershad and conveyed his appreciation to him. Afterall, constructive criticism coming from any quarter is welcome. Dr. Pershad at this just kept quiet. On way back from the meeting Dr. Choudhuri told me: "Did you mark what I did ? Even while Dr. Pershad opposed me I conveyed my appreciation to him. This would surely soften him. And the end result of this could be that he would be less harsh in his criticism next time. And that is my gain."

It was Dr. Choudhuri's habit that he would not criticise anybody. Nor would he tolerate anybody else doing so. He was a true Sattvika who would not speak ill of anybody nor would allow anyone else to speak ill of others in his presence.

A Professor of Sanskrit, he was truly dedicated to it. In all meetings and functions he would make it point to speak in Sanskrit. He would also encourage others to do so. In his speeches he would use simple Sanskrit. That was the way he wanted to popularise it. It was due to his desire of making Sanskrit popular that he organised multifarious activities in the department including the staging of the Sanskrit dramas. He would make it a point to attend a Sanskrit function in every college inspite of his busy schedule in the University.

Dr. Choudhuri loved his students like his sons. He was visibly moved when they came to bid farewell to him. For years together he continued entertaining them at his house presenting each one of them with a copy of Gita or Bhagavata as a parting gift.

It was due to Dr. Choudhuri's initiative and indefatigable labour that the Depnrtment of Sanskrit. University of Delhi, continued with its steady progress in the years he was at helm of affairs. Starting with only a few students when he took over in 1952, it had come to have a couple of hundred of them when he relinquished charge of his office in 1965. An architect of the department, he will long be remembered for his meritorious services to it.

Few probably know the great spiritual heights Dr. Choudhuri had reached. Long hours of prayers in the morning and the evening had brought him into communion with the Almighty, Anyone coming into close contact with him would have the feel of it and could not but bow to the great man.

—Satya Vrat Shastri

A TRIBUTE FROM A COLLEAGUE

When I think of the late Pandit Narendra Nath Choudhuri, what emerges before my mind most conspicuously is a gentle face with a broad smile accosting me with "Bhai. how are you ?" This was his way of accosting even colleagues like me who were very much younger to him.

This way of accosting was an expression of his gentle, cordial and helpful nature. I think it will not be an exaggeration to say that he was a friend of all, always ready to help every one in need.

Pandit Choudhuri used to practice homeopathy as a hobby. I remember one hot summer afternoon when our baby daughter suddenly fell sick. My wife and I took her to Panditji's house with great hesitation because of the odd time. I started talking to him rather apologetically but he immediately put us at ease by saying, "Bhai. this also is your own house." He devoted quite some time to examining the baby and giving her medicine.

I am not competent to talk about his scholarship. But it is with a feeling of pride that I remember that Panditji, a colleague of ours. later occupied the Chair of Sanskrit at the University of Delhi.

I know how much he was devoted to building up the Sanskrit Department of the College and keeping the Sanskrit Sahitya Parishad active. It is only appropriate that the Sanskrit Sahitya Parishad decided to honour his memory by publishing a Commemoration Volume.

I pay my humble and respectful tribute to a colleague who apart from being an eminent scholar was a noble soul.

—B. N. KAUL

मेरे गुरुजी—चौधुरी साहब—कुछ संस्मरण

गुरु जी (हम लोग उन्हें चौधरी साहिब कहा करते थे) से प्रथम साक्षात्कार की कहानी बड़ी विचित्र है। उन दिनों मैं हिन्दू कालिज से दिल्ली विश्वविद्यालय की इन्टरमीडियेट परीक्षा दे रहा था। इन्टरमीडियेट की फाइनल परीक्षा में संस्कृत में १५ अंकों की मौखिक परीक्षा भी हुआ करती थी हमारी परीक्षा का भवन था हमारे ही हिन्दू कालिज का कमरा नं० १२ जिसमें परीक्षक महोदय पहले से विराजमान थे। जब मेरा रोल नम्बर पुकारा गया, तो मैं डरते-डरते कमरे में प्रविष्ट हुआ जिसमें सफेद धोती कुर्ता व शाल में एक व्यक्तित्व दृष्टिगोचर हुआ, उन्नत ललाट, तेजस्वी मुखमंडल, आंखों में स्नेहपूर्ण सौहार्द, होठों पर मधुर मुस्कान, सब मिलाकर एक गरिमामय वात्सल्यपूर्ण व्यक्तित्व। परीक्षक के प्रति मन में जो एक भय समाया हुआ था, वह एक ही क्षण में न जाने कहां चला गया व एक सहज आदर की भावना ने उसका स्थान ले लिया। उनके सौम्य मुख की ओर देखने लगा। मौखिक परीक्षा लेकर बोले "बेटा मेरा आशीर्वाद है कि तुम संस्कृत के विद्वान् बनोगे।" संस्कृत पढ़ना न छोड़ना, मैं तुम्हें पन्द्रह में से पन्द्रह अङ्क दे रहा हूँ, यही आशीर्वाद जीवन भर साथ रहा है। नहीं तो एक ऐसे परिवार का बालक जिसमें उर्दू फ़ारसी पढ़ने की परम्परा रही हो, सोच भी नहीं सकता था कि संस्कृत का अध्यापक बन सकेगा। उस प्रथम दर्शन के परिणाम स्वरूप उनकी आकृति हृदय में अंकित हो गयी, किन्तु यह पता न चला कि उनका क्या नाम है अथवा कहां पढ़ाते हैं।

हिन्दू कालेज में एम० ए० संस्कृत का छात्र बन गया। विश्वविद्यालय ने एम. ए. Co operative teaching लागू कर दी। तीन कालेज: हिन्दू, रामजस व सेंट स्टीफेन्स इसमें भाग लेते थे। तीनों के छात्र सप्ताह में दो दो दिन तीनों कालेजों में जा कर पढ़ा करते थे। मैं बी. ए. आनर्स करने के बाद हिन्दू कालिज एम० ए० संस्कृत का छात्र बन गया। मैं टाईम टेबल के अनुसार निश्चित दिन रामजस कालेज पहुंच गया। वहां पहुंचकर मालूम हुआ कि प्रो नरेन्द्रनाथ चौधरी जो कि संस्कृत विभाग एवं पुस्तकालय के अध्यक्ष हैं, हाल के ऊपर के खण्ड में उनका कमरा है। मैं जीने की ओर चला ही था कि इतने में सामने से आते हुए उन्होंने मुझे देख लिया। वही वेष भूषा, वही सौम्य आकृति क्षण भर के लिये हम दोनों ठिठके। मेरे मानस पर अंकित हिन्दू कालेज के कमरा नं. १२ का दृश्य उभर आया अरे–यह तो वही हैं। इतने में वे बोल उठे "अरे तुम" मैंने झुक कर चरण स्पर्श किये। वे बोले

बेटा याद है वह छोटा सा कमरा वह मौखिक परीक्षा।" फिर बड़े स्नेह से मुझे अपने कक्ष में ले गये। एम. ए. की पढ़ाई की बात चल पड़ी। मैंने वैकल्पिक शास्त्र में वेदान्त दर्शन लिया था। यद्यपि चौधरी साहब व्याकरण शास्त्र के आग्रही थे, फिर भी उन्होंने वेदान्त के महत्व का उपदेश दिया व उन्हीं के आशीर्वाद के फलस्वरूप मुझे वेदान्त दर्शन पढ़ने-पढ़ाने का सुअवसर प्राप्त हुआ।

गुरु जी मा काली के अनन्य उपासक थे। उनके पढ़ने के कमरे में देवी का एक बड़ा ही प्रभावोत्पादक चित्र लगा रहता था। सब कुछ करने के बाद वे निर्णय "मां" पर छोड़ देते थे। "मैं अपना कार्य कर चुका, अब मां जैसा चाहेगी वैसा होगा।" यह वाक्य मैंने अनेकों बार कठिन समस्याएं उपस्थित होने पर उनके मुख से सुना था। मैं ऊपर कह चुका हूं कि मैं हिन्दू कालेज का छात्र था। उन दिनों कालेजों में आपस में छात्रों के परीक्षा फल के विषय मे बड़ी स्पर्धा की भावना रहा करती थी। तीनों कालेज चाहते थे कि उन्हीं का छात्र विश्वविद्यालय में प्रथम स्थान प्राप्त करे। इसको लेकर आपस में कुछ लोगों में डांट भी चला करती थी, तथापि गुरु जी मुझे घर बुलाकर बड़े प्रेम से शास्त्र पढ़ाया करते थे। उनके व्यवहार से कभी यह नहीं लगा कि मैं उनके कालेज का छात्र नहीं हूं। परीक्षा से पहले भी मां के चित्र के सामने बिठाकर आशीर्वाद दिया कि अच्छे से अच्छे अङ्क प्राप्त करो।

संस्कृत का अध्यापक बनने के बाद लगभग बीस वर्षों तक उनके अध्यक्षत्व मे काम करने का सौभाग्य मुझे प्राप्त हुआ। Commitee of Courses का सदस्य भी रहा। आज दिल्ली विश्वविद्यालय का संस्कृत विभाग एक समृद्ध विभाग है। जब चौधरी साहब ने अध्यक्ष का पद संभाला था, संस्कृत विभाग की गणना छोटे विभागों में थी। उनके निरन्तर प्रयास से ही विभाग की उन्नति संभव हुई समदर्शिता उनकी विशेषता थी विभाग में बड़े से बड़े व छोटे से छोटे सभी उनके समान रूप से प्रेम पात्र थे। सब में वे यह भावना भर देते थे कि विभाग सब का है, जैसे सब चाहेंगे वैसे ही चलेगा। ऊपर से किसी आदेश के किसी निर्णय के थोपे जाने की संभावना नही थी। उन्होंने सदा कालेजों को विश्वविद्यालय का अविभाज्य अंग माना व कालेज के अध्यापकों व विश्वविद्यालय में अध्यापकों में कभी किसी प्रकार का मतभेद नहीं किया। विभिन्न स्तरों पर कार्य करने वाले कार्यकारिणी आदि के सदस्यों मे मतभेद होना स्वाभाविक है, परन्तु चौधरी साहब में ऐसी ग्रन्थियों को सुलझाने की अपूर्व क्षमता थी यह विशेष स्मरणीय है कि उनके जीवन काल में कभी किसी प्रसंग में मतदान का अवसर ही उपस्थित नहीं हुआ, सदा सभी काम सर्वसम्मति से होते रहे।

यूं तो गुरु जी के जीवन के इतने संस्मरण हैं कि एक पूरा ग्रन्थ बन सकता है, मैं यहां केवल एक ऐसे पक्ष की बात करके लेख समाप्त करूंगा जिसका ज्ञान कम लोगों को होगा। संस्कृत के प्रकाण्ड विद्वान् होने के साथ ही गुरु जी होम्योपैथी में भी बड़े कुशल थे। स्वतन्त्रता प्राप्ति के बाद दिल्ली विश्वविद्यालय में प्रथम Science Congress का अधिवेशन पं० जवाहरलाल नेहरू की अध्यक्षता में हो रहा था। उसमें संस्कृत विभाग की ओर से मृच्छकटिकम् नाटक प्रस्तुत किया जाना था। नाटक में विदूषक मैत्रेय की भूमिका मेरे छात्र श्री रूपलाल शर्मा (वर्तमान प्राध्यापक, जा. हु. कालिज सान्ध्य) कर रहे थे। वे उन दिनों मेरे साथ ही रहते थे, रिहर्सल चल रहे थे व नाटक प्रस्तुत होने में दो दिन रह गये थे, कि अचानक शर्मा जी को तेज़ बुखार हो गया। दूसरे दिन वे रिहर्सल में नहीं जा सके। नाटक अगले दिन अभिनीत होना था। डाक्टर की दवा से बुखार कम नहीं हो रहा था। हम सभी लोग चिन्तित थे। मैंने जा कर चौधरी साहब को शर्मा जी का हाल सुनाया। शान्त चित्त से उन्होंने सब सुना, फिर उठ खड़े हुए, बोले "चलो, मैं देखूंगा" मेरे साथ मेरे घर आये। बड़े प्यार से शर्मा जी के पास बैठकर उनका हाल सुना व ध्यान से नाड़ी परीक्षा की। बोले "डाक्टर की दवा बन्द कर दो।" वे जानते थे कि मेरे घर में होम्योपैथिक दवाएं रहती हैं। दवाओं का बक्सा मंगाकर, अपने हाथ से एक दवा शर्मा जी को खिला दी व काग़ज़ पर दो और दवाओं के नाम लिखे व प्रयोग विधि समझा दी। फिर बोले, "मां सब ठीक करेंगी कल के नाटक में यह अवश्य भाग लेगा।" गुरु जी को विदा करके मैं वापस शर्मा जी के पास आया। बुखार वैसा ही था। गुरु जी के आदेशानुसार रात भर दवा देता रहा। प्रातः काल देखता हूं तो शर्मा जी का बुखार उतर चुका था और समय पर नाटक खेला गया।

विश्वविद्यालय से अवकाश ग्रहण करने के बाद गुरु जी प्रायः अस्वस्थ रहने लगे थे। डा. माईणकर ने अध्यक्ष पद पर आसीन होने के बाद उनके सम्मान में एक समारोह का आयोजन किया था जिसमें अस्वस्थता के कारण वे न आ सके। तब हम कुछ अध्यापक व छात्र विभाग की ओर से कुछ भेंट लेकर उनके पास गये थे। बिस्तर पर लेटे-लेटे ही उन्होंने हमें आशीर्वाद दिया। बस यही उनके अन्तिम दर्शन थे। उसके कुछ दिन बाद ही उनका स्वर्गवास हो गया।

—श्रीनारायण निगम

मेरे पिताजी

[डॉ नरेन्द्रनाथ चौधरी राजशाही जिला के न्यपुर ग्राम (अधुना बंगलादेश) के एक अभिजात ब्राह्मण परिवार में 1902 ई० में पैदा हुए थे। प्रारम्भिक शिक्षा संस्कृत पाठशाला में हुई जहाँ से काव्यतीर्थ और व्याकरणतीर्थ की परीक्षायें प्रथम श्रेणी में उत्तीर्ण कीं। बाद में कलकत्ता विश्वविद्यालय से सन् १९२५ में एम. ए. संस्कृत की परीक्षा प्रथम श्रेणी में प्रथम रहकर उत्तीर्ण की। उस साल कलकत्ता विश्वविद्यालय के दीक्षान्त समारोह में उन्हें चार स्वर्ण-पदक प्राप्त हुए। रामजस कॉलेज के प्रतिष्ठापक रायबहादुर केदारनाथ जी की प्रार्थना पर वे सन् १९२६ में दिल्ली आए और रामजस कॉलेज में संस्कृत के प्राध्यापक के रूप में अपना कार्य-जीवन शुरू किया। सन् १९२८ में उन्हें दिल्ली विश्वविद्यालय में प्रतिष्ठावह रीडर नियुक्त किया गया। सन् १९४९ में वे दिल्ली विश्वविद्यालय संस्कृत विभाग के अध्यक्ष नियुक्त हुए। सन् १९५६ में वे इसी विभाग के आचार्य नियुक्त हुए और सन् १९६५ में कार्य निवृत्त हुए। संस्कृत काव्य शास्त्र पर उन्होंने एक प्रामाणिक पुस्तक लिखी थी—मम्मटादीनां काव्यतत्त्वसमीक्षा। इनके अतिरिक्त पौराणिक तथा तंत्र साहित्य के अध्ययन की दिशा में उनका कार्य सराहनीय था कदाचित् जातीय अवचेतन में प्रच्छन्न सांस्कृतिक रहस्य को उद्घाटित करने वाले तंत्र या पुराण साहित्य के महत्त्व से वे परिचित थे और उनके प्रसार और प्रचार के लिए उन्होंने लगभग पचास शोध निबन्ध प्रकाशित किये। दिल्ली विश्व-विद्यालय संस्कृत विभाग के निर्माण में उनकी देन सराहनीय है। सन् १९७३ में उनका देहावसान हुआ।]

अपने बारे में लिखना जितना कठिन है, पिताजी के विषय में लिखते समय ठीक ऐसा ही लग रहा है। यह कहा जाता है कि सन्तान माता-पिता की आत्मा की अंश होती है उस आत्मा के विभिन्न पर्तों का उद्घाटन सचमुच एक कठिन कार्य है हालाँकि आत्मा की अभिव्यक्ति उतनी मुश्किल नहीं। अतिशय निकटता दृष्टि को धुँधली बना देती है और संवेदनशील आवेग उभर कर ऊपर आ जाता है। मेरे और पिताजी की आयु का अन्तर चौंतीस वर्ष का है और जब मैं सोचने-समझने वाला १० वर्ष का हुआ तब वे चवालीस साल के हो चुके थे इसलिए उनके यौवन के व्यक्तित्व से मेरा परिचय बहुत कम ही है। उनके जिस व्यक्तित्व की याद मुझे पहले-पहल आती है वह है उनका

साधक रूप। वे सुबह दो घंटे पूजा किया करते थे। नहा-धोकर लाल रेशमी वस्त्र पहनकर पूजा के आसन पर बैठे हुए उनका रूप ही मेरे मानस में एक प्रखर बिम्ब के रूप में अंकित है। मुझे याद है एक दिन सुबह किसी आवश्यक कार्य से उस समय दिल्ली विश्वविद्यालय के कुलपति डॉ० सी. डी. देशमुख उनसे मिलने आये थे। पिताजी ने कहलवा दिया, अब मैं मिल नहीं सकता। यह कोई दंभ नहीं था। व्यक्तित्व की एक ऐसी शक्ति थी जो अध्यात्म के साथ जीवन की वास्तविकता को मिलाना नहीं चाहती थी। वहां वे जीवन के बारे में उदासीन हो जाते थे। कदाचित् आज की दृष्टि में यह व्यावहारिकता नहीं थी मगर उनको इसकी कोई परवाह नहीं थी।

मैंने जब से उन्हें समझना शुरू किया है तभी से जाना कि वे इस जगत् के आदमी नहीं हैं। जीवन को जो जीता है उसके इर्द-गिर्द कांटे तो होंगे ही-शत्रुता तो लोग करेंगे ही मगर हमारे घर में यह कठोर नियम था कि किसी के विरोध में एक शब्द भी नहीं कहना है। उन्होंने कठिनतम परिस्थिति को कभी चुनौती नहीं माना, कर्मण्यता को साहस नहीं मगर सबको ईश्वरेच्छा कहकर एक दर्शक की तरह जीवन की धार को बहते देखा है इसीलिए चुनौती, कर्मण्यता, साहस, संघर्ष उनके लिए बड़ी बात नहीं थी—ईश्वर के द्वारा दिए गए जीवन को ईश्वर को ही समर्पित करके तटस्थ होकर उसे जीओ उनकी धारणा थी। कर्म ही जीवन का अंत नहीं—इसको पार कर जाना है —मगर ऐसा कर सकें तो पता चलेगा कि ईश्वर ही वस्तु है और बाकी सब अवस्तु है—ईश्वर प्राप्ति ही उनके जीवन का उद्देश्य रहा है।

इसका अर्थ यह नहीं कि कर्म में उनकी अनासक्ति थी, जीवन के प्रति एक विवेकहीन दृष्टि थी या वे उत्साहहीन व्यक्ति थे। दरअसल उनमें निःस्वार्थपरता थी। विश्वविद्यालय मे वे कुछ समय के लिए हिन्दी, उर्दू, संस्कृत, बंगला आदि सभी भाषाओं से सम्बद्ध एक विभाग के अध्यक्ष थे। फिर अपनी कोशिश से उन्होंने हिन्दी, उर्दू के अलग विभाग बनवाए और फिर अथक प्रयत्न करके आधुनिक भारतीय भाषाओं के एक अलग विभाग की स्थापना करवाई। अध्ययन-अध्यापन के कार्य में तो वे ऐसे जुटे रहते थे कि उस समय उन्हें बाह्य-ज्ञान ही नहीं रहता था। घर पर कोई विद्यार्थी यदि पढ़ने आये तो सख्त हिदायत थी कि कोई रेडियो नहीं चलाए। कुछ विद्यार्थी परीक्षा से पहले नियमित पढ़ने आया करते थे मेरी मां को आदेश था कि उन्हें दूध दिया जाए और जब मां बच्चों की बात उठाती थीं तो कहते थे वे एम० ए० का इम्तहान तो नहीं दे रहे, बिना दूध के भी रह सकते हैं। उस समय विद्यार्थी भी तो कुछ दूसरे ही ढंग के ही होते थे। पिताजी के व्यक्तित्व का जो दूसरा बिम्ब मेरे मानस में उभरता है कि वे

तख्तपोश पर बैठकर सामने पढ़ने की छोटी चौकी रखकर हाथ में पेंसिल लिए किताब पढ़ रहे हैं। घर में करीब पाँच हजार पुस्तकें हैं और मुझे आज तक ऐसी एक भी पुस्तक दिखाई नहीं दी जिस पर उनके द्वारा किए गए पेंसिल के निशान न हों। अवकाश ग्रहण करने तक उन्होंने इस ढंग से पढ़ना नहीं छोड़ा। मुझे अब भी याद है कि अपने कार्य-जीवन के अंतिम दिन विश्वविद्यालय जाने से पहले वे उस तरह एक पुस्तक पढ़ रहे थे। उस दिन क्लास में उन्हें वह पुस्तक पढ़ानी थी—उत्तररामचरित। वे पढ़ते जाते थे और फिर खिड़की से बाहर आसमान की ओर देखते हुए सोचते जाते थे और फिर पन्ने पर कुछ लिख लेते थे। आज जब मैं यह सोचता हूँ तो उनके अध्यवसाय से चकित रह जाता हूँ। वे सही मायने में भारत के प्राचीन आचार्य थे जिनके लिए परिवार और विद्यार्थियों में कोई अन्तर नहीं था। निश्छल आत्मीयभाव से वे संपूर्ण विभाग को अपना परिवार मानते थे और जब विद्यार्थियों को पढ़ाते थे तो ऐसा लगता था कि भस्माच्छन्न एक विराट् ऋषि जीवन के रहस्य से उन्हें परिचित करा रहा है—

ओम् इति ब्रह्म !

नाल्पे सुखमस्ति भूमैव सुखम्।

आनन्दं ब्राह्मणो विद्वान् न बिभेति कदाचन ।।

मेरे पिताजी के जीवन दर्शन के ये तीन प्रमुख सूत्र थे। उन्होंने कभी भी 'कृतं मे दक्षिणे हस्ते जयो मे सव्य आहितः' को स्वीकार नहीं किया वरन् जीवन के अंतिम दिनों तक उनकी यही भावना रही कि यह जीवन भगवान् की देन है और इसीलिए इस का पाप, पुण्य, ज्ञान, अज्ञान, पवित्रता, अपवित्रता सब भगवान् को समर्पित है।

—इन्द्र नाथ चौधुरी

A Comparative & Analytical Study of the Vedas

वेदों का तुलनात्मक और समीक्षात्मक अध्ययन

स्तुता मया वरदा वेदमाता
प्रचोदयन्तां पावमानी द्विजानाम् ।

(अथर्व० १९.७१, १)

CONTENTS

VEDIC INTERPRETATION

वेदभाष्य एवं भाष्यकार

वैदिक विषय-विवेचन

VEDIC LANGUAGE
वैदिक भाषा-विज्ञान

Principal
Dr. Kartar Singh

RAMJAS COLLEGE
(University Enclave
Delhi-110007
Date 25-8-81

PREFACE

The Department of Sanskrit of Ramjas College has to its credit rich historical tradition for highly academic researches as well as original contributions to the subject of Sanskrit in this country. One of its greatest founders Pt. Ganga Ram was not only an outstanding scholar of eminence but a very widely read and respected academician in his own field and in many other areas of humanities.

I am glad that the Ramjas College Sanskrit Sahitya Parishad needs to be congratulated for carrying on this rich tradition of high academics. From time to time, they have organised seminars based on researches on differedt aspects of Sanskrit literature. As a result of their hard-work and devotion to research and higher learning my worthy colleagues of the Department of Sanskrit organised a Seminar on "The Vedas in 1980-81." Consequently the research articles have been compiled and edited by the outstanding scholars of Department of Sanskrit of Ramjas College. It is highly satisfying that the standard of research work thus presented in this book is one of the highest standards. I must congratulate Dr. Raghuvir for pains-taking job of compiling and editing these highly academic contributions in the form of present book enitled "A Comparative&Analytical Study of the Vedas." I am sure it will be widely read and appreciated not merely in our country, but also all over the world. I also congratulate the other members of the Department of Sanskrit of this College who actively co-operated in further enriching the studies in one of the ancient languages of the world.

Dr. Kartar Singh
M. Sc. Ph. D.F..C.A.I,
Principal, Ramjas College, Delhi,
Fellow Indian College of
Allergy and Applied Immunology

आमुख

'वेद' शब्द का अर्थ है ज्ञप्ति एवं ज्ञापक। ज्ञापक अथवा बोधक के रूप में चार वेद भारत की शाश्वत निधि रहते आये हैं।

वेद धर्म, अर्थ, काम एवं मोक्ष का ज्ञापक है। यह धर्म का प्रसव है, यज्ञ-क्रतु का प्रभव है, काम का प्रवर्तक है और मोक्ष में इसका पर्यवसान है।

इसके प्रतिपाद्य के विषय में आचार्यों की विप्रतिपत्ति रहती आई है। उन सभी विप्रतिपत्तियों की ऊहापोह प्रस्तुत पुस्तक में सजधज के साथ सामने आई है। लेखों में पौरस्त्य एवं पाश्चात्य सभी पद्धतियों पर प्रकाश डाला गया है जो सीधा भी पड़ा है और तिरछा भी। फलस्वरूप पुस्तक में चमक आ गई है, जान पड़ गई है, और पुस्तक जगमगा उठी है।

किंतु कहता हूं कि प्रबुद्ध विद्यार्थी को इसमें पढ़कर कांदिशीक हो जाने की आवश्यकता नहीं है। जीवन छोटा है। इसमें सार ले लेना उचित है।

वेद का प्रत्यक्षर एक लक्ष्य पर अवहित है, इसका प्रतिशब्द एक काष्ठा की ओर उन्मुख है। इसके पद-विन्यास में एक अनोखी तर्ज और ध्वनि है जो प्रोल्वण कर्मठता को मुखरित करती है। वेद का लक्ष्य एक शब्द में परिपूर्णता, परीमन्, परीणस् अथवा अपने आपको पुरुष के रूप में पहचान लेना है। सारे धार्मिक अनुष्ठान, समस्त यज्ञ-क्रतु, अशेष सत्र और निःशेष दीक्षाएं उसी एक पुरुष की ओर अग्रसर दीख पड़ते हैं। जीव अर्भक है, वह अल्पज्ञ है, फिर भी वह ज्ञान की चिनगारी है। इस चिनगारी का अमित तेजः पुञ्ज पर पुरुष में घुलमिल जाना ही इस जीवन का चरम लक्ष्य है। पुरुष में विलीन होने की प्रवृत्ति अथवा विद्या का नाम ही 'वेद' है।

ऋग्वेद के दशम मण्डल का ९० वां सूक्त पुरुष की महिमा का अनोखा मधुकोश है। मिश्री की कूजा है। इसका जितना भी क्षारण करोगे उतना ही मधु पाते जाओगे।

पुरुष शब्द की व्युत्पत्ति पूरणार्थक पृ धातु से है। पुरुष सर्वभू है, सर्वातिशायी है, सर्वातिगामी है। परिपूर्णता की उसमें पराकाष्ठा है। पुरुष भूमा है। गरिमा का उसमें पर्यवसान है।

इस जगत् के प्रपञ्चनार्थ पुरुष ने अपना बलिदान किया था; उसी परम बलिदान का कथित सूक्त में आलंकारिक वर्णन है। पुरुष ने जिस

क्षण इस लक्ष्य से अपने आपको उस अलौकिक देवयजन में दीक्षित किया तब संसार की निर्माणवेला आ पहुंची; और जब पुरुष ने नाना भूतों का ध्यान करके अपने पिण्ड का विच्छेपन किया तब नीलकमल का ब्रह्मोदर विघटित हो उठा; तब भूत-प्रभूत बनते चले गये और इस प्रपञ्च की अनन्त लीला प्रवर्तित हो गई।

पुरुष ने विश्व के कल्याणार्थ ही अपने हिरण्यगर्भ देह के टुकड़े-टुकड़े करके उस दैवी होमकुण्ड में चढ़ा दिये थे। विश्व के निर्माण एवं भूतमात्र के निःश्रेयस के लिये ही अनादि पुरुष ने अपने तन का बलिदान किया था। बस वेद इसी परा-विद्या की कुंजी है। वह इसी दैवी क्रतु का विधायक वचन है।

यज्ञ-क्रतुओं में मानवीय क्रियाकलाप का सर्वातिशायी परिनिष्ठित रूप उभरता है। जब एक साधक अपने तन-मन को आत्मसात् करके एक पावन अनुष्ठान की दीक्षा लेता है तब वह एक क्रतु अथवा सत्र पर आरूढ होता है। यज्ञों, क्रतुओं और सत्रों के रूप नाना हैं, सार उन सबको आत्मसंयम में है, आत्मसमर्पण में है, सत्कर्म के अम्बरीष में अपने आपको स्वाहा कर देने में है। वेद का प्रत्यक्षर इसी आत्मबलिदान का ज्ञापक है।

वेद के बाद ब्राह्मणों का युग आया। ब्राह्मणों में वेद के प्रौढ़ प्राण संचारित दीख पड़ते हैं; क्योंकि सभी ब्राह्मण वैदिक वचनों को याज्ञिक क्रियाकलाप पर अवतीर्ण करने और तद् द्वारा वेद की परिपूर्ति करते हैं। किंतु किसी भी ब्राह्मण का कोई भी पृष्ठ खोलो उसमें अनिवार्यतः पाओगे कि वह किसी एक वैदिक वचन को किसी एक प्रकृत यज्ञांश पर लगाकर साथ में जोड़ देता है कि इस कृत्य का अनुष्ठान करके तुम द्यावापृथिवी के विधारण में सहायक बनते हो, तुम दिशाओं के विष्टम्भन में हाथ बंटाते हो इत्यादि इत्यादि। स्पष्ट है कि इस प्रक्रिया के माध्यम से एक ब्राह्मण तुम्हें बलात् यह स्मरण कराता है कि तुम्हारा यह परिमित अनुष्ठान पर-पुरुष के उस परम होम का प्रतिरूप है, जिसके द्वारा उसने विश्वप्रपञ्चन किया था; अल्पक जीवों को अपने में मिल जाने का मार्ग दिखाया था। एक शब्द में यदि वेद का पर्यवसान परपुरुष के यागद्वारा लीला-प्रपञ्चन में है, तो ब्राह्मणों का सार उस महायाग के प्रतिरूप की परिनिष्ठा करके उस लीलाचक्र को आगे सरकाने में है। अल्पसार जीव को यागानुष्ठान द्वारा परपुरुष में पर्यवसित कर देने में है।

आरण्यकों में यज्ञ का रूप बदल जाता है। अब यज्ञ अनुष्ठान-रूप न रहकर ध्यानपरक बन जाता है। आरण्यकों में पहुंचकर एक साधक पुरुष विलय के लिये स्थूल यज्ञ यागादि नहीं करता; वह होमकुण्ड में आज्य नहीं

चढ़ाता, वह तो होम के प्रकार की रेखा उभार कर मनसा उसका चर्वण करता है, वह स्थूल होम के स्थान में मानस होम का उत्थापन करता है। दूसरे शब्दों में कह सकते हैं कि आरण्यकयुग में साधक कर्म के माध्यम से नहीं अपितु ध्यान के माध्यम से परपुरुष की नीराजना करता और उसमें मिल जाने की भूमिका बांधता है।

८ अब आये उपनिषद्; इनमें पहुंचकर एक साधक कर्म को सर्वात्मना त्यागकर केवल ध्यान द्वारा, ज्ञान द्वारा, परपुरुष में लीन हो जाना चाहता है रास्ते बदल जाते हैं; लक्ष्य वही एक बना रहता है—परपुरुष की प्राप्ति; भूमा में मिलकर भूमा बन जाना; घुलमिलकर परपुरुष रूप रह जाना। यह हुआ वैदिक साहित्य का कूजे में निहित प्रारूप। इस सारे में पुरुष के साथ तादात्म्य ही जीवन का लक्ष्य उभरता दीख पड़ता है। परा विद्या इसी की परिचायक है। वेद इसी को स्थापित करता है।

वह भी एक युग था जब वैदिक आर्य ने मनसा, वाचा, कर्मणा परा विद्या की परिचर्या की थी; और इसके सार का चसका लिया था। इस परा विद्या को हृदयंगत करना और तद् द्वारा परमपुरुष में विलीन हो जाना—यही था उसके जीवन का एकमात्र लक्ष्य। इस पराविद्या की टेक थी सत्कर्मानुष्ठान; सत्कर्म करना, अपने आपके एवं समाज के कल्याण के लिये कर्म करना और समाज को समाजित करके भूमा में विलीन हो जाना। ऐसे थे वे वैदिक आर्य जो अनथक कर्मकाण्डी थे, जन्मना कर्मठ थे। वे बांके सूरमा थे; ज्योतिरग्र होकर वे जिधर भी निकल जाते थे उसी रास्ते में बिजली कौंद जाती थी, वे जिस दिशा में भी अग्रसर होते थे वही दिशा अभूतपूर्व उपलब्धियों से जगमग हो उठती थी।

वैदिक कर्मकाण्डी कौन थे, वे कहां से चले थे, वे कब चले थे, यह समस्याएं चिरंतन विभीषिकाएँ रहती आई हैं। इन पर योरुपीय विद्वानों ने प्रशस्य ऊहापोह की है। हम आज भी उनसे आगे बढ़ने में असमर्थ हैं। फिर कह भी तो दिया है कि प्रबुद्ध छात्र को इन कांटों-भरी गलियों में रोड़ों पर चलने की जरूरत नहीं है।

वैदिक आर्य ने भारत-भू के चप्पे-चप्पे को अपने द्युम्न क्रियाकलाप से जगमग कर दिया था। इस देश के जर्रे-जर्रे में अनोखी जान फूक दी थी। उसने भारत के खण्ड-खण्ड में देवयजनों की सौवर्ण शृंखलाएं पूर दी थीं। वह दिन सचमुच सोने के थे; वह घड़ियां चांदी में ढली थीं। वह नर-नारी पुरुष्टम थे। उनका क्रियाकलाप भूतमात्र के लिये अभिप्रेत था। तब इस धरती पर 'पुरुष' चला करते थे जो समाज के क्षेम में ही अपना श्रेय माना

करते थे। कर्मठता एवं बहादुरी इस देश की धरती में ऐसे रम गई थीं जैसे चांदनी फूलों में।

किंतु कालचक्र बदला। भारत की धरती में परम्परा की पूजा, कर्म से उपरति, एवं अपने आपे में पनपने की प्रवृत्ति बलवती रहती आई है। यह प्रवृत्ति प्रत्यक्ष की प्रतीपी बनकर प्रदृश्य में, कुछ धुंध-से में कुछ छाया-से में रमण की शौकीन रही है। यह विदेशियों के दलों को ज्वार रूप में उभरता देख दब तो जाती है, किंतु नष्ट कभी नहीं हो पाती। भारत की जातिप्रथा यहां के मानव-समाज की बीमारी नहीं, यह तो यहां की मिट्टी के कण-कण में बसी हुई है ऐसे जैसे कि सांप में ज़हर और नारी में भूषा की चाह। और जब समय के दौर ने वैदिक आर्यों के खून को ठण्डा कर दिया तब यह प्रवृत्ति बल पकड़ गई और इसने अर्थात् प्रथा-पूजा ने आर्यों को दबा लिया।

दिन ढलते रहे और वैदिक वीर अपने लक्ष्य से डिगते रहे। तब साकार हुई पारंपरिक कर्मकाण्डोपरति की यह प्रवृत्ति भगवान् बुद्ध के रूप में, जिसके ललाटस्थ ज्योतिर्मण्डल ने वैदिक परम्परा का विच्छेद कर डाला और वैदिक कर्मठता को उत्सन्न कर दिया। उत्सन्न सकर्मा-आर्य की रीढ़ टूट गई और तब वह जो भी इस देश में आया उसी की दुम बन गया।

स्मरण रहे कर्मठता वेद का प्राण है, पुरुष-रूप दर्शन उसका प्राणन है, वीरता उसका जीवन है, परिपूर्णता, परीमन्, परिणस्. या भूमा में उसका पर्यवसान है।

कह आया हूं कि वेद के अक्षर-अक्षर में एक अनोखी कूक है; उसमें एक ध्वनि है जो गूंज कर लोक-लोकान्तरों तक प्रतिध्वनित होती है। उसकी व्याख्या के लिए पण्डिताऊपन की जरूरत नहीं है; वह तो उसके रास्ते में सबसे बड़ा रोड़ा है, जो आदमी अक्षर-डम्बर में मजा लेता है जो प्रथाओं की परिधि में सांस तोड़ रहा है, जो पागल बना सामने के रमणीक जगत् को न देखकर पेट की अंतड़ियों में उठने वाली वायु के चक्कर में बौरा कर वेद के दिव्य गरिमामय अमृत वचनों में प्राणों की कसरत देखता है वह वेद के रम्य रूप को क्या पहचानेगा। उसकी आंखों पर अंधोटा पड़ा हुआ है। वह तो तेली के कोल्हू का चकरदण्ड पेलने वाला बैल है।

वेद तो वह सूर्य है जो अनन्त तेजो-राशि का धाम है। उसके हर शब्द में अनोखी चांदनी छिपी है। इसका एक-एक मन्त्र एक-एक नक्षत्र का प्रतिरूप है। वेद को वह देखेगा जिसकी चक्षु व्यापक है, जिसका मन निर्मल है, जिसकी दृष्टि जगत् के रोम-रोम में आत्मा की उमंग को कौंधता देखती है।

पुराने व्याख्याकारों ने भी वेद के मर्म को परखा था और आज के व्याख्याकार भी वेद के मर्म को परख रहे हैं। पुरानों ने भी गलतियां की हैं, भयंकर गलतियां की हैं, और आज के व्याख्याकारों ने भी पुरुष शब्द के महत्त्व को नहीं पहचाना—भले ही उन्होंने पुरुष की व्युत्पत्ति पृ धातु से की है। शब्द को उन्होंने देखा है, शब्द के भीतर छिपे गरिमा के आगार आत्म-बलिदान के साक्षात् रूप 'पुरुष नारायण' तक उनकी दृष्टि नहीं पहुंच पाई।

बुद्ध ने मध्य मार्ग को मोक्ष का मार्ग बताया था, बात ठीक थी और आज भी सही है। मध्य मार्ग धर्म तक ही सीमित नहीं हर क्षेत्र में क्षेमकर है। वेद की व्याख्या में भी वह उतना ही कारगर है जितना कि बौद्ध-मोक्ष के मार्ग में।

यह कहना कि प्राचीन व्याख्याकार सर्वत्र सच्चे हैं उतना ही दूषित है जितना यह कहना कि अर्वाचीन व्याख्याता सर्वांशेन सही हैं। सायण की व्याख्या में अनेक गुण हैं; किन्तु जगह-जगह पर स्वर की धांधली के साथ अवहेलना करके उसने अर्थ का अनर्थ कर डाला है। अर्वाचीन काल में ऋग्वेद पर ग्रासमान का अनुशीलन प्रशंसनीय है; किंतु पुरुष की गरिमा पर उसकी दृष्टि न पहुंच पाई। फल उसका यह हुआ कि वेद भी उसकी दृष्टि में एक पुस्तक बन कर रह गई।

निश्चय ही जो साधन-सामग्री ऋग्वेद की व्याख्या के लिए हमारे सामने उपस्थित है वह सायण के युग में उपलब्ध नहीं थी। तुलनात्मक भाषा-विज्ञान, तुलनात्मक धर्म-विज्ञान, तुलनात्मक देव-शास्त्र, तुलनात्मक इतिहास एवं इसी प्रकार की अन्य सामग्री जो आज हमें मिली हुई हैं, वह सायण के युग में दुष्प्राप्य थी। अब, हमारी पीढ़ी का काम है कि कथित एवं अन्य सभी साधनों का सदुपयोग करके हम वेद की आत्मा को पहचानने का प्रयत्न करें और उस के कर्मठ, निःस्वार्थ आत्मा का निष्प्य रूप जनता के सामने रखें।

काम कठिन है; रोड़े इसमें अनेक हैं, जनता की ओर से भी और जन-शासकों की ओर से भी। एक दौर चल रह रहा है जो क्षणिक उपलब्धियों की चमक में कोरा शाश्वत निधि की अवहेलना में आधुनिकता की चांदनी देखता है। इन सबसे टक्कर लेनी होगी, इन सब पर विजय पानी होगी।

भारत हमारा है। वेद उसके प्राण हैं। इन प्राणों को उद्भासित एवं उद्बृंहित करना हमारा काम है। प्रस्तुत पुस्तक इस दिशा में एक प्रयास है। मैं इसका स्वागत करता हूं।

नई दिल्ली —सूर्यकान्त
३१-८-८१

भूमिका

आज अनुसन्धान का युग है। ज्ञान-विज्ञान का युग है। ज्ञान-विज्ञान के के सभी क्षेत्रों में नित्य नये अनुसन्धान हो रहे हैं। नयी-नयी मान्यताएं स्थापित की जा रही हैं। कहीं-कहीं पर पुरानी मान्यताओं में परिवर्तन हो रहे हैं तो कहीं-कहीं उनका स्थान सर्वथा नयी मान्यतायें ले रही हैं। यह सब अनुसन्धान का ही परिणाम है। वर्तमान समय में वेदों के सम्बन्ध में किये गये अथवा किये जा रहे अनुसन्धान की तीन दिशा परिलक्षित होती है—

(१) कोष आदि के रूप में किये जाने वाले कार्य, (२) वेद-भाष्य सम्बन्धी कार्य और (३) वेद सम्बन्धी मान्यताएं।

(१) इनमें से कोष आदि के रूप में प्रथम कार्य का जहां तक सम्बन्ध है, उसमें किसी को विप्रतिपत्ति नहीं है। इस दिशा में जो कुछ भी कार्य हो रहा है, वह गणित के समान सुनिश्चित है। अतः उसके निष्कर्ष सभी को मान्य हैं। उदाहरणार्थ विश्वेश्वरानन्द वैदिक शोध संस्थान होशिआरपुर से प्रकाशित वैदिक पदानुक्रम कोष एव प्रो० आर० एन० दाण्डेकर द्वारा सम्पादित Vedic Bibliography आदि ग्रन्थ इसी कोटि में आते हैं।

(२) जहाँ तक वेद-भाष्य के रूप में वेद सम्बन्धी कार्य का प्रश्न है, यह अपने साथ प्रश्नवाचक चिह्न लिए हुए है। चारों ओर वेद भाष्यकारों की बाढ़ सी आ गयी है। सभी अपने-अपने ढंग से वेद भाष्य करने में लगे हैं। वेद भाष्य करने में कोई निरुक्त को अनुपयोगी मान रहा है तो कोई व्याकरण को अनावश्यक बतला रहा है। कई 'भूतं भव्यं भविष्यच्च सर्वं वेदात् प्रसिद्धयति' का आश्रय लेकर कृष्ण-अर्जुन-हनुमान आदि की कथा वेदों से सिद्ध कर रहे हैं तो कुछ लोग वेदों में समस्त ज्ञान-विज्ञान की विद्यमानता का उद्घोष कर रहे हैं। लगता है कि आज वेदभाष्य करने के लिए न तो शिक्षा-व्याकरण आदि वेदाङ्गों का ज्ञान अपेक्षित है तथा न इसके लिए किसी प्रकार नैतिकता की आवश्यकता है न शुद्ध पवित्र आचरण की तथा न उच्चकोटि की विद्वता ही वेदभाष्य के लिए अपेक्षित रह गयी है। जिसके मन में जैसा आता है, वेद मन्त्रों का वैसा ही अनुवाद करके वेदभाष्यकारों की श्रेणी में जा खड़ा होता है। पतञ्जलि के अनुसार आजकल सभी 'वेदमधीत्य त्वरिता वक्तारो भवन्ति'। इस विषय में डा० सूर्यकान्त कहते हैं

वेदानुशीलन के क्षेत्र मे एक प्रकार की उच्छृंखलता उभरी, इसने सभी प्रकार के तर्क एवं वैज्ञानिक दृष्टिकोण को धता बता कर वेद को अपनी मनगढ़न्त कल्पनाओं का घेराव नाकर जनता के सम्मुख प्रस्तुत करना आरम्भ कर दिया।[1]

(३) वेदों के सम्बन्ध में जहां तक तीसरे प्रकार के कार्य का सम्बन्ध है, उसमें नया कुछ नही हो रहा है। वेदों का काल-कर्तृत्व-धर्म-प्रतिपाद्य विषय तत्कालीन समाज आदि के बारे में आज से सैकडों वर्ष पूर्व जो कुछ लिखा जा चुका तब से अब तक निरन्तर उसी का पिष्टपेषण हो रहा है। वैदिक साहित्य का इतिहास, वैदिक साहित्य और संस्कृति, वेदकालीन समाज, वेद कालीन संस्कृति के रूप में नई-नई पुस्तकें भी लिखी जा रही हैं जिनमें इन विषयों का विवेचन किया जाता है। किन्तु इन सभी में नये शब्दों मे उन्ही पुरानी मान्यताओं की पुनरावृत्ति कर दी जाती है। अनेक ऐसे व्यक्ति जिनका कि वेदों तथा वैदिक साहित्य से दूर का भी सम्बन्ध नही, इस प्रकार की पुस्तकें लिख कर वैदिक विद्वानों की श्रेणी में बैठने का निरर्थक यत्न करते रहते हैं। इन विषयों पर विश्वविद्यालयों मे अनेक शोध छात्र भी पी-एच. डी. आदि उपाधियों के लिए कार्य कर रहे हैं किन्तु किसी से भी कोई नया तथ्य सामने नही आ रहा है।

उक्त तीनों दृष्टियो से वेदों के सम्बन्ध मे किये जाने वाले कार्यों में से अन्तिम दोनो प्रकार के कार्यो का विवेचन प्रस्तुत पुस्तक मे किया गया है। इसीलिए इसका नाम भी A Comparative and Analytical Study of the Vedas रखा गया है। पुस्तक के प्रथम खण्ड मे भी प्राचीन एवं अर्वाचीन, पाश्चात्य एवं पौरस्त्य वैदिक विद्वानों के वेद भाष्यो का मूल्यांकन किया गया है। इसके अतिरिक्त वैदिक विषयों का विवेचन करते हुए वैदिक भाषा एवं भाषा-विज्ञान पर भी प्रकाश डाला गया है। पुस्तक के द्वितीय खण्ड मे सिन्धु सभ्यता, आर्यो का मूलस्थान, वेद का कर्तृत्व एवं काल आदि ऐतिहासिक तथ्यों का विवेचन किया गया है कि जिनका सम्बन्ध वेद से है अथवा जिनके विषय में वेद को आधार बनाया जाता है। इसके साथ ही वेद के धर्म और दर्शन की चर्चा करते हुए कतिपय विशिष्ट सूक्तो की दार्शनिकता पर भी प्रकाश डाला गया है।

वेदों की व्याख्या को हम प्राचीन काल से अब तक चार कालो मे विभक्त कर सकते हैं: (१) ऋषि-युग (२) पुरोहित-युग (३) पुरातन भारतीय पाण्डित्य युग तथा (४) आधुनिक युग।

---

१ वैदिक धर्म एवं दर्शन प्रथम भाग भूमिका, पृ० ७

(१) ऋषियुग—अति पुरातन काल में वेदों की व्याख्या के यत्न किये ही नहीं गये। इस युग में साक्षात्-कृद्-धर्मा ऋषि अन्तर्ज्ञान द्वारा वेदार्थ का पता लगाते थे। वेद तब श्रुति मात्र था। यह युग प्राग्-ऐतिहासिक है। इसके विषय में हम कुछ नहीं जान सकते।

(२) पुरोहितयुग—इस युग में वेद ऋषियों से निकल कर पुरोहितों के हाथ में आ गया था। इन लोगों ने परम्परागत ज्ञान को ऋषियों से प्राप्त किया था। साथ ही ये पुरोहित कर्मकाण्ड एवं ज्ञानकाण्ड में सिद्धहस्त थे। अथवा यह कहें कि इनकी रक्षा का भार इन्हीं लोगों के ऊपर था। फलतः वेदों की व्याख्या भी उसी दिशा में की गयी। उपनिषद् एवं ब्राह्मण-ग्रन्थ दोनों की भाषा हमारे लिए आज भी अस्पष्ट है। परिणामतः कभी-कभी तो वे बातें मन को उकता देने वाली असम्बद्ध-सी प्रतीत होने लगती हैं किन्तु इनमें कुछ संकेत निहित हैं जिनका सूत्र हमारे हाथ न होने से हमें इस प्रकार की प्रतीति होती है। ब्राह्मण-ग्रन्थों का उद्देश्य था कर्मकाण्ड के माध्यम से वेद की व्याख्या एवं रक्षा करना जबकि उपनिषदों का लक्ष्य था वेद की आत्मा का प्रकाश करना। उपनिषद् के ऋषियों ने विलुप्त या क्षीण होते हुए वैदिक अध्यात्म ज्ञान को ध्यान, समाधि तथा आध्यात्मिक अनुभूति द्वारा पुनरुज्जीवित करने का यत्न किया। जबकि ब्राह्मण ग्रन्थों ने कर्मकाण्ड के माध्यम से वेद के बाह्य अर्थ को सुरक्षित रखा।

(३) पाण्डित्य युग—इससे अगला पण्डित काल कहा जा सकता है। इस युग में वेद पुरोहितों के हाथों से पण्डितों के हाथों में आ गया। वेद की रक्षा का भार पूर्णतः पण्डितों पर था। अनेक प्रकार के पाठों द्वारा वेदों को कण्ठस्थ करके उन्होंने वेदों की रक्षा की। इसी समय पण्डितों के द्वारा वेदार्थ को लिपि-बद्ध करने का यत्न किया गया। इस कार्य में अग्रणी थे सायणाचार्य। सायण के सामने याज्ञिक कर्मकाण्ड की एक विशाल परम्परा थी। उन्होंने परम्परागत कर्मकाण्ड को स्वीकार करते हुए ही वेदार्थ में एक प्रकार की स्पष्टता एवं सुसम्बद्धता लाने का प्रयास किया। कुछ न्यूनताओं में होते हुए भी वेदों के सम्बन्ध में सायण का यह अद्भुत प्रथम प्रयास था।

(४) आधुनिक युग—आधुनिक युग को हम दो रूपों विभक्त कर सकते हैं:(क) पाश्चात्य विद्वानों द्वारा की गयी व्याख्याएं तथा (ख) स्वामी दयानन्द, अरविन्द आदि भारतीयों द्वारा की गई वेद की व्याख्याएं। पाश्चात्य विद्वानों का वेदभाष्य सायण के आधार पर ही आगे बढ़ा था किन्तु इसके साथ ही उन्होंने तुलनात्मक अनुसन्धान की आलोचनात्मक प्रणाली को जन्म दिया है। यद्यपि यह प्रणाली अभी तक अपूर्ण है। अरविन्द[1] के अनुसार सायणतया योरोपियन विद्वानों के भाष्यों में एक विशेषता समान रूप से दिखलाई देती

१. अरविन्द, वेद रहस्य भाग १ पृ० ३।

है असाधारण असम्बद्धता तथा अर्थ-लाघव । उनके विचार से पाश्चात्यों द्वारा किया गया वेदभाष्य अटकल के महान् परिश्रम के उपरान्त तैयार किया गया है । स्वामी दयानन्द एवं अरविन्द आदि ने उपलब्ध प्राचीन साहित्य एवं अपनी पूर्व धारणाओं के आधार पर वेद-भाष्य किया । स्वामी दयानन्द मन्त्रों के नित्यत्व एवं अनैतिहासिकत्व पक्ष को लेकर आगे बढ़े हैं जबकि अरविन्द आध्यात्मिक अर्थ को प्रधानता देते हैं । इसके बाद किये गये वेद-भाष्यों की तो गणना ही नहीं है अधिकारी-अनधिकारी सभी अपनी-अपनी दृष्टि से वेदों का मनमाना अर्थ कर रहे हैं ।

आधुनिक युग में वेद-भाष्यों के नाम पर वेद के साथ कैसा खिलवाड़ किया जा रहा है, इसका एक प्रमाण देखिए—सुसमिद्धाय शोचिषे घृतं तीव्रं जुहोतन । अग्नये जात वेद से । यजु० ३.२ ।- इस मन्त्र का भाष्य करते हुए एक भाष्यकार लिखते हैं[1]—सुसमिद्धायदैत्यदत्तदुःसहविविषप्रह्लादयातनादर्शनसमुत्पन्नकोपाय-शोचिते-शोचिष्मते जगदन्तकृज्ज्वालाजटिलसंवर्तकप्रलयानलाय, जातवेदसे-सर्वज्ञाय अग्नये दैत्यदानवदहनाय नृसिंहाय तं प्रसादयितुमित्यर्थः, तीव्रम्-अति मनोहरम्, घृतम्-घृतवत् स्निग्धं मधुरं वचः, जुहोतन-प्रक्षिप्त । कहाँ का सम्बन्ध कहाँ से जोड़ दिया गया । पतञ्जलि के शब्दों में—क्व आस्ताः क्व निपतिताः ? मन्त्र का सम्बन्ध हिरण्यकश्यप, प्रह्लाद एवं नृसिंह की कथा से जोड़ दिया गया जबकि मन्त्र में इन पदों का उल्लेख तो क्या संकेत भी नहीं है । स्वयं सायणाचार्य ने इस मन्त्र का यज्ञपरक अर्थ किया है । इस प्रकार का सर्वथा काल्पनिक एवं उपहासास्पद प्रह्लाद एवं नृसिंह परक अर्थ नहीं किया । इसी अटकलबाजी का एक अन्य उदाहरण देखिए—सुप्रसिद्ध गायत्री मन्त्र, जिसे कि चारों वेदों का प्राण माना जाता है, में श्रीकृष्ण एवं यमुना का इतिहास सिद्ध करते हुए भाष्यकार लिखते हैं—(यः) कृष्णः (नः) अस्माकं (धियः) बुद्धीः कुमार्गान्निवृत्य गीतोपदेशेन सन्मार्गे (प्रचोदयात्) प्रेरयति, प्रवर्तयति । तं (धीमहि) ध्यायेमः । कीदृशं ? (सवितुः) सूर्यस्य (वरेण्यम्) कन्यावरत्वेन अङ्गीकरणीयम् । तपनतनया कालिन्दी कृष्णेन परिणीता इति हि पौराणिकी कथा (भर्गः) भ्राष्ट्रे निक्षिप्तचणकादिवत् नरकमुरादिरक्षोवृन्दभर्जकम्[2] इसे पढ़कर क्या विद्वान् भाष्यकार की कल्पना शक्ति पर हंसी नहीं आएगी । गायत्री मंत्र में भी कृष्ण, यमुना एवं मुर आदि राक्षसों की कथा सिद्ध कर दी गई । इतना ही नहीं, इसी मन्त्र का उन्होंने राम, रावण परक भाष्य भी किया है । यदि इसी प्रकार से वेदार्थ होता रहा तो फिर कौन सी चीज रह जाएगी जो वेद से सिद्ध न हो सके ।

---

१. शुक्ल यजुर्वेद सहिता तृतीयाध्यायसमन्वयभाष्यम् पृ० ५ सं० २०२६
२. वही, पृ० ६६

कुछ कठोर तो अवश्य है, किन्तु क्या यह कहना ठीक नहीं रहेगा कि ऐसे भाष्यों के द्वारा वेद की हत्या की जा रही है। उसकी आत्मा को छिपाया जा रहा है। वेद के ऊपर अपनी मनगढ़न्त कल्पनायें थोपी जा रही हैं। ऐसा करने में आजकल तथाकथित सभी वेद-भक्त अथवा भाष्यकार समान रूप से दोषी हैं। आजकल वेदों का प्रचुर प्रचार एवं प्रसार किया जा रहा है। यह समग्र प्रचार-प्रसार मुख्यतः तीन प्रकार से हो रहा है—(१) सनातन धर्म द्वारा (२) आर्यसमाज द्वारा तथा (३) पाश्चात्य विद्वानों की पद्धति पर। ध्यान से देखें तो तीनों पद्धति इतनी सदोष हैं कि इनसे वेद का अस्तित्व ही खतरे में पड़ गया है। पूरा सनातन सम्प्रदाय सायणाचार्य के भाष्य से इस रूप में चिपका हुआ है कि मानो यह उसकी ही बपौती हो। उससे हटकर तनिक भी विचार करने को वह तैयार ही नहीं। उसे वेदों से विभिन्न प्रकार के इतिहास सिद्ध करने ही हैं भले ही इसके लिए उसे मंत्रों के साथ कितनी ही खींचतान करनी पड़े उक्त दोनों मंत्रों के अर्थ इसी पद्धति पर किए गए हैं। आर्य समाज भी वेद-प्रचार के साथ-साथ वेद से खिलवाड़ करने में किसी से पीछे नहीं। उसकी ओर से वेद भाष्य किए जा रहे हैं। वेदकथायें होती हैं किन्तु कैसा भाष्य, कैसी कथायें, एक उदाहरण देखिए—'त्र्यम्बकं यजामहे सुगन्धि पुष्टिवर्धनम्' यजुर्वेद के 'त्र्यम्बक' पद का एक विद्वान् यह अर्थ करते हैं—अन्तर्दृष्टि, वाह्य दृष्टि तथा विश्व दृष्टि, इन तीन दृष्टियों से युक्त कोई इनसे पूछे तो सही कि 'त्र्यम्बक' में ये अर्थ कहाँ से आ गए ? वेद की तीसरे प्रकार से हत्या हो रही है पाश्चात्य अनुसन्धान पद्धति के नाम पर। ये विद्वान् पूर्ण रूप से वेद के Post-martam में लगे हैं। वेद के एक-एक शब्द को परख रहे हैं। वेद को विशुद्ध साहित्यिक पुस्तक समझ कर उसमें अशुद्धियाँ ढूँढ रहे हैं। इनका प्रयास तो महान् है किन्तु दिशा सर्वथा विपरीत। यह स्थिति तब अधिक भयावह बन जाती है जब कि आजकल अधिकांश पठित समुदाय इसी पाश्चात्य प्रणाली का समर्थक है। कालेजों-विश्वविद्यालयों के वैदिक विद्वान् इसी प्रणाली के पक्ष-पोषण में अपना गौरव समझते हैं इससे हटकर कुछ सोचने का न तो प्रयास करते हैं, न ही उसमें विद्वत्ता मानते हैं।

वेद की व्याख्या के सम्बन्ध में हम उसके शाब्दिक अनुवाद मात्र पर निर्भर नहीं रह सकते। यदि ऐसा होगा तो वेद का अर्थ अत्यन्त अटपटा, निरर्थक एवं उलझा हुआ प्रतीत होगा। ऐसी प्रतीति हुई भी है। यही कारण है कि जहां प्राचीन काल में 'अनर्थका मन्त्राः' कहा

गया वहां आधुनिक काल में इसे ही दूसरे शब्दों मे वेदों को अर्द्धशिक्षित तथा असभ्य पुरोहितों का प्रलाप कह दिया गया। यदि वेद वस्तुतः ऐसा ही है तो हमें निःसंकोच इसे स्वीकार कर ही लेना चाहिए। किन्तु इसे स्वीकार करते समय यह भी सोचना होगा कि इन्हीं असभ्य पुरोहितों ने अपने उन्मत्त प्रलाप के साथ-साथ उच्चकोटि के दार्शनिक सूक्तों का निर्माण कैसे कर दिया। उन्होंने ऐसे अनेक रहस्यमय एवं त्रिकालाबाधित तथ्यों का समावेश जो कि अभी भी मानव-मस्तिष्क की पहुँच से बाहर है, मन्त्रों में कैसे कर दिया। वेदमन्त्रों को उन्होंने स्वर, छन्द एवं व्याकरण के ऐसे नियमों में निबद्ध कैसे कर दिया जो कि किसी भी व्याकरण की पकड़ में नहीं आ सके हैं भले ही 'बहुलं छन्दसि' कहकर या अत्यन्त प्रगतिशीलता के आधार पर उनमें त्रुटियां देखकर हम अपना पीछा छुड़ाते रहें।

यदि वेद मे शाब्दिक अनुवाद मात्र को प्रधानता दी जाए तो अग्नि, यज्ञ, घृत, अश्व, गौ, धेनु, वृक, रयि, वाज, रत्न आदि असंख्य शब्दों के अर्थ स्पष्ट हो ही नही सकते, साथ ही वेदार्थ तो असंगत प्रतीत होगा ही। उषा के वर्णन में जब कवि उसे 'गोमती' तथा अश्वावती'[1] कहता है तो वहां पर उसका अर्थ गाय तथा अश्व नामक पशु करके यह संगति कदापि नहीं बैठ सकती कि प्रातःकालीन उषा गाय तथा अश्व नामक पशुओं को प्रदान करती है। इसी प्रकार 'अग्निना रयिमश्नुवत् पोषमेव दिवे दिवे' (ऋग्० १.१.३) कहकर अग्नि को रयि का प्रदान करने वाला कहा गया है। इतना ही नहीं, उसे 'रत्नधातमम्' (ऋग्० १.१.१) कह दिया गया। विचारने की बात है कि यह भौतिक अग्नि जिसका कि यज्ञ में उपयोग हो रहा है, किस प्रकार रयि तथा रत्नों की प्राप्ति करा सकता है। निश्चय ही इन शब्दों के अर्थ यहां पर ओर हैं। ऐसे स्थलों में 'गौ' का अर्थ प्रकाश ही करना होगा। 'सर्वेऽपि रश्मयो गाव उच्यन्ते' 'जबकि ब्लूमफील्ड 'गौ' का अर्थ cow ही करते हैं। गौ के साहचर्य से अश्व भी घोड़ा नामक प्राणी नही हो सकता अपितु वह शक्ति का प्रतीक है। आज विश्व में भी तो सभी मशीन, इंजन आदि की शक्ति का अनुमान horse-power से ही किया जाता है। इस प्रकार अर्थ करने से संगति भी लग जाती है कि प्रातःकालीन उषा प्रकाश एवं शक्ति को प्राप्त कराती है। ये प्रकाश एवं शक्ति भौतिक एवं आध्यात्मिक दोनो ही प्रकार

---

१. ऋग्० १.९३.१४
उषो अद्येह गोमत्यश्वावति विभावरि।

के हो सकते हैं। यही बात अग्नि के विषय में भी है। अग्नि का अर्थ भी यज्ञ की अग्नि न करके विज्ञान से सम्बन्धित अग्नि अर्थ करना होगा। अग्नि के आधार पर विज्ञान से नये-नये आविष्कार करके रयि=ऐश्वर्य को प्राप्त करें। आध्यात्मिक पक्ष में इसी अग्नि का अर्थ सङ्कल्पाग्नि होगा कि इस संकल्प के बल पर हम आध्यात्मिक ऐश्वर्य को प्राप्त करें। इसी प्रकार गोदाइद्रेवतो मदः (ऋग्० १.४.२) में इन्द्र के मद को गौवें प्रदान करने वाला कहा गया है। क्या यह सचमुच असंगत कल्पना नहीं है कि इन्द्र सोम की मस्ती में आकर भक्त को गौवें प्रदान करता रहता है। यदि यहां (इन्द्रियमिन्द्र लिङ्गमिन्द्र पा० ५.२.९३) के अनुसार इन्द्र का अर्थ इन्द्रियों का अधिपति जीवात्मा कर देते हैं तथा गौ का अर्थ प्रकाश तो यह समझने में असुविधा नहीं होती कि जीवात्मा आध्यात्मिक आनन्द में भर कर प्रकाश को प्राप्त करता है। इसी प्रकार वेद जब 'गोस्तु मात्रा न विद्यते' कहता है तब उसका अभिप्राय गौ नामक प्राणी नहीं अपितु प्रकाश अथवा ज्ञान ही है।

वेद में इसी प्रकार का शब्द 'यज्ञ' है। यज्ञ के लिए प्रयुक्त किया गया sacrifice शब्द कभी भी यज्ञ के पूर्ण भाव को अभिव्यक्त कर ही नहीं सकता। ऐसा अर्थ करके 'अयं यज्ञो विश्वस्य भुवनस्य नाभिः' (अथर्व० ९.१०.१४) 'यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवाः' (ऋ० १०. ७. ६. १६) आदि मन्त्रों की संगति लग ही नहीं सकती। निश्चय ही यह शब्द इससे अधिक विस्तृत अर्थ को लिए हुए हैं। इसी प्रकार 'कृष्णा असेधदप सद्मनो जाः' (ऋ०६.४७.२१) का अर्थ Griffith जब dark aborigines करता है तो लगता है कि जानबूझ कर वेद की आत्मा को छिपा दिया गया है। इसी प्रकार के घृत एवं ऋत शब्द हैं—

कृष्णं नियानं हरय सुपर्णा अपो वसाना दिवमुत्पतन्ति।
त आववृतन्त्सादनादृतस्या दिद् घृतेन पृथिवी व्युद्यते (ऋ० १.६४.४७)

मन्त्र का शाब्दिक अनुवाद यही होगा—सुन्दर पंखों वाले घोड़े जलों को धारण करके द्युलोक में काले मार्ग में दौड़ रहे हैं। जब वे ऋत् के घर से लौटते हैं तो पृथिवी घृत से पूर्ण हो जाती है। यह कितना असंगत एवं उपहासास्पद अर्थ प्रतीत होता है। किन्तु जब मन्त्र के शब्दों का अर्थ निघण्टु एवं निरुक्त के आधार पर किया जायेगा तो 'हरयः सुपर्णा' का अर्थ 'हरणा आदित्यदरश्मय' (नि०) एवं घृत का अर्थ जल (घृतमित्युदक नाम नि० (१.१२.१०) करके पूरे मन्त्र की न केवल संगति ही लग जाती है अपितु वर्षा का रहस्य भी स्पष्ट हो जाता है कि सूर्य की किरणें जलों को धारण करती हुई द्युलोक में जा रही हैं। वे जल वहां से जल के घर अर्थात् उत्पत्ति स्थान

से लौटती हैं तो पृथिवी जल से पूर्ण हो जाती है। अर्थात् वर्षा हो जाती है। 'आधत्त पितरो गर्भं कुमारं पुष्करस्रजम्। यथेह पुरुषोऽसत्' (यजु. २.३३) हे 'पितरों! तुम माला धारण करने वाले इस कुमार को अपने गर्भ मे धारण कर लो' मन्त्र का यह शाब्दिक अनुवाद कितना उपहासास्पद है, यह कहने की आवश्यकता नहीं। त्रिकाल में भी कभी ऐसा कार्य सम्भव नहीं है। किन्तु जब गर्भ का अर्थ विद्या रूपी गर्भ कर देते हैं तो अर्थ तुरन्त स्पष्ट हो जाता है—पितर अर्थात् पालक, आचार्य आदि लोग ब्रह्मचारी कुमार को गर्भ के समान रक्षा करके उसे विद्या प्रदान करें जिससे कि वह पुरुषवास्तविक अर्थ मे पुरुष हो जाए। 'आचार्य उपनयमानो ब्रह्मचारिणं कृणुते गर्भमन्तः' (अथर्व० ११.५.३) मन्त्र की संगति भी इसी प्रकार लगती है।

मन्त्रों की इस प्रकार की व्याख्या के लिए भाष्यकार को गौणीवृत्ति का आश्रय लेना होगा क्योंकि अभिधा से यहां सर्वथा विपरीत अर्थ की ही प्रतीति होगी। न्याय मञ्जरी में जयन्तभट्ट ने ऐसा ही प्रतिपादन किया है 'न हि मुख्ययैव हि वृत्त्या लोके शब्दाः प्रवर्त्तन्ते गौण्याऽपि वृत्त्या व्यवहारदर्शनात्। एव वेदेऽपि तेषां तथैव प्रयोगो भविष्यति।'[१] पूर्वमीमांसा की वृत्ति मे रामेश्वर सूरि ने भी ऐसा ही विचार प्रकट किया है।[२] गौणी वृत्ति का आश्रय लेकर ही 'चत्वारि शृङ्गा त्रयोऽस्य पादाः द्वे शीर्षे सप्त हस्तासोऽस्य ऋ० ४.५८.३ मन्त्र के निरुक्त १३.७ पूर्वमीमांसा १.२.४६ पर शाबर भाष्य एवं गोपथ ब्राह्मण २.१६ मे यज्ञपरक अर्थ किये गये हैं जबकि पूर्वमीमांसा १.२.४६ पर ही रामेश्वर सूरि कृत वृत्ति में सूर्यपरक अर्थ किया गया है। महाभाष्य में पतञ्जलि इसका ही व्याकरण परक अर्थ करते हैं। यास्क ने निरुक्त में भी आर्षम्, वैयाकरणा, याज्ञिका, नैरुक्ता इत्येके तथा आत्म प्रवादा कहकर इस मन्त्र की छः व्याख्याएँ दिखलायी हैं। इसी प्रकार 'चित्रं देवानामुद्गादनीकम्' (ऋ० १.११५.१)मन्त्र के लगभग १३ दृष्टियों से अर्थों का उल्लेख शांखायन आरण्यक में है। यदि गौणी वृत्ति का आश्रय न लिया जाए तो ये अर्थ तो मन्त्र से निकलेंगे ही नहीं अपितु अत्यन्त ऊटपटांग कल्पना इस मन्त्र में दिखलायी देने लगेगी। गौणीवृत्ति का आश्रय न लेने के कारण ही 'पिता दुहितुर्गर्भमाधात्' (ऋ० १.१६४.३३) जैसे मन्त्रों में अश्लीलता का आरोप किया जाता है। किन्तु यदि 'तत्र पिता दुहितुः गर्भंदधाति पर्जन्यः पृथिव्या' निरुक्त ४.२१ के अनुसार यहां पर पिता का अर्थ पर्जन्य किया जाए एवं दुहिता का अर्थ पृथिवी किया जाए तो अर्थ स्पष्ट हो जायेगा कि बादल पृथिवी में जल रूपी गर्भ

---

१. न्याय मंजरी, आह्निक ४,

२. पूर्व मीमांसा १.२.४५, ४६ की वृत्ति—द्विविधा हि शब्दवृत्तिः। मुख्या गौणी चेति। यत्र मुख्यासम्भवस्तत्र गौणी आश्रीयते।

को धारण करता है। पृथिवी एवं पर्जन्य के पिता-पुत्री भाव के स्पष्टीकरण में स्वामी दयानन्द लिखते हैं—पर्जन्यादस्य: पृथिव्या उत्पत्तेः। अतः पृथिवी दुहितृवदस्ति 'पिता यत्र दुहितुः सेकमृञ्जन्' (ऋ० ३ ३१. १) मन्त्र में यही दुहिता एवं पितृ भाव सूर्य एवं उषा में निहित है। सूर्य अपनी किरणों द्वारा उषा में प्रकाश रूपी गर्भ का आधान करता है उषा तथा सूर्य के समागम से दिवस रूपी पुत्र उत्पन्न होता है। यहां रूपकालंकार के द्वारा प्राकृतिक तथ्य का उद्घाटन किया गया है जिस पर अश्लीलता का आरोप किया जाता है।

इस प्रकार वेद के प्रतीकों की व्याख्या किये विना यदि हम उसके शाब्दिक अनुवाद मात्र तक सीमित रहेंगे तो वेद के गूढ रहस्यों को स्पष्ट करने में असमर्थ रहेंगे। वेद अपने आन्तरिक रूप में सार्वभौम एवं निर्वैयक्तिक है जबकि वाह्यरूप में वैयक्तिक-स्थूल तथा कभी-कभी तो अत्यन्त अस्पष्ट अर्थों को लिए हुए है। यहां पर हमें दुर्गाचार्य के इस कथन पर भी ध्यान देना होगा—'गम्भीरपदार्थो हि वेदः।'[1] वेद स्वयं इस वात की घोषणा कर रहा है कि उसके वचन 'निण्यावचांसि,[2] अर्थात् रहस्यमय वचन है जो कि कवि अर्थात् क्रान्तद्रष्टा विद्वान् के लिए ही कहे गये हैं। वेद की गम्भीर पदार्थता को उसके शाब्दिक अनुवाद मात्र से स्पष्ट नहीं किया जा सकता। अरविन्द कहते हैं—सूक्तों का कोई ऐसा अनुवाद जो अनुवाद के साथ-साथ व्याख्या रूप होने का यत्न न करे कितना निरर्थक होगा।

अभी कहा गया है कि वेद के रहस्य को स्पष्ट करने के लिए भाष्यकार को गौणीवृत्ति का आश्रय लेना होगा। वैसे वस्तुतः सूक्ष्मता से देखा जाए तो वेद में गौणी वृत्ति निष्प्रयोजन है। यह कहना अटपटा-सा अवश्य लगेगा, किंतु इसमें तथ्य है कि वेद में लक्षणा है ही नहीं। लक्षणा का प्रयोग वहीं होता है जहाँ कि मुख्यार्थ का वाध हो रहा हो, अभिधा से उसकी प्रतीति न हो रही हो, किन्तु वेद में मुख्यार्थ के वाध का प्रश्न ही नहीं है। अग्नि, इन्द्र, विष्णु, विश्वामित्र, वृत्र, अहि, सरमा, पणि, गौ, आदि सभी शब्दों का वेद में वह अभिधेयार्थ है ही नहीं जो कि लोक में है। यदि वेद में 'गौ' का अर्थ पृथिवी किया जाता है तो वह इसलिए नहीं कि गौ से अभिधेय 'पशु' अर्थ का वाध होने पर यहाँ लक्षणा से उसकी प्रतीति करायी जाती है अपितु इसलिए किया जाता है कि वेद में गौ का पृथिवी ही अभिधेयार्थ है। निघण्टु में 'गौ' की पृथिवी के नामों में ही पढ़ा गया है, जो कि अभिधेय हैं।

---

१. नि० १०.२६ पर दुर्गाचार्य का भाष्य।
२. ऋ० ४. ३. १६
एता विश्वा विदुषे तुभ्यं वेधो नीथान्यग्ने निण्या वचांसि।

यद्यपि यह बात कहने में विचित्र लग रही होगी कि लोक में तो 'गौ' का अभिधेयार्थ पशु विशेष हो तथा वेद में पृथिवी किरणें आदि। किन्तु ऐसा है। ऐसा केवल वेद में ही नहीं, अपितु अन्य शास्त्रों में भी है। प्रत्येक शास्त्र की अपनी नियत भाषा होती है। उसके अनुसार उस शास्त्र के शब्दों के अर्थ करने होंगे, अन्यथा हम उस भाषा के वास्तविक अर्थ को पा सकने में समर्थ नहीं हो सकेंगे। उदाहरणार्थ—अजामेकां लोहितशुक्लकृष्णां वह्वीः प्रजाः सृजमानामरूपाम्' (सांख्य कारिका) यहां पर प्रयुक्त अजा आदि शब्दों के अभिधेयार्थ निश्चय से वे नहीं है, जो कि लोक में है। यहाँ पर कोई भी यह अर्थ नहीं करता—'एक लाल, सफेद तथा कृष्ण वर्ण वाली बकरी जो कि असमान रूप वाले अनेक बच्चों को जन्म देती है। क्या आपत्ति है इसमें। अभिधेयार्थतो यही है। इसका बाध मानकर यहाँ लक्षणा क्यों नहीं स्वीकार की जाती। इसलिए कि दर्शन शास्त्र में 'अजा' का अभिधेयार्थ ही प्रकृति (न जायते इति) है न कि बकरी। यहाँ लोहित, शुक्ल तथा कृष्ण से सत्व, रज तथा तम नामक गुण ही अभिधेय हैं, लाल, सफेद तथा काला रंग नहीं। व्याकरण में देखिए—उसकी भी अपनी परिभाषायें हैं। भाषा का अपना गठन है। सूत्रों के शब्दों का अपना विशिष्ट अर्थ है, और वह अभिधेय है न कि लाक्षणिक। यहाँ गुण, वृद्धि, संयोग, घि आदि का वह अभिधेय अर्थ है ही नहीं जो कि लोक में है। जब अन्य शास्त्रों की यह दशा है तो वेद के विषय में ऐसा मानने में क्या आपत्ति है? यदि व्याकरण में 'घि' का अभिधेयार्थ संज्ञा विशेष है तो वेद मे 'घृत' का अर्थ 'जल' क्यों न अभिधेयार्थ माना जाए?[1] इसी प्रकार वेद में 'जमदग्नि' पद आते ही 'चक्षुर्वै जमदग्नि ऋषिः' (शत० ८,१;२,६) जमदग्नि का अभिधेयार्थ 'चक्षु' मानने में क्या आपत्ति है। किन्तु ऐसा नहीं किया जाता। इसके स्थान पर वेद में विष्णु, देवापि, त्रित, गङ्गा, यमुना आदि नाम आते ही इनसे ऋषियों, राजाओं, नदियों आदि के इतिहास खोजने का यत्न किया जाता है।

प्रश्न है वेद की वास्तविक व्याख्या का। (१) क्या उसे कल्पनाओं के आधार पर इतना स्वच्छन्द बना दिया जाय कि हम मन्त्रों का, मन्त्र के शब्दों का मनमाना अनुवाद उसी प्रकार करने लगें जैसे कि किसी नदी में से बीच बीच में शाखा-प्रशाखाओं के रूप में मनोवाञ्छित दिशा मे बहने वाली छोटी-बड़ी अन्य नहरें निकाल ली जाएं या अलग से ही छोटी-छोटी नालियां बनाकर उनको किसी न किसी रूप में नदी से जोड़ने का यत्न किया जाए। (२) अथवा बीच-बीच में निकाली गयी इन नालियों को किसी सीमा में निबद्ध करके चलाने के समान वेदार्थ को भी किन्हीं नियमों द्वारा नियन्त्रित किया जाए। अथवा (३) वेदार्थ को स्वयं वेद पर उसी प्रकार छोड़ दिया जाए जैसे नदी

१. घृत मित्युदक नाम (निघण्टु)।

के प्रवाह को नदी के ऊपर। हम उसमें किसी प्रकार का कोई दखल ही न दें। वह चाहे जिधर अपना मार्ग बनाए। इसी प्रकार स्वयं वेद से वेद मन्त्रों का जो भी अर्थ निकले, अपनी कल्पना का उपयोग किये बिना हम उसे उसी रूप में स्वीकार कर लें। जैसा कि अरविन्द कहते हैं—वेद की व्याख्या करने के लिये हमें वेद से ही आरम्भ करना होगा वेद पर ही निर्भर करना होगा (वेद रहस्य II पृष्ठ ३५४)।

वेदों के वास्तविक रहस्य को जानने के लिए (१) सर्वप्रथम मन्त्र का शब्दशः अनुवाद होना चाहिए। (२) इसके पश्चात् यह देखना चाहिए कि इसका यथार्थ अर्थ और तात्पर्य क्या है। जहां तक हो सके सूक्तों की अन्तःसाक्षी के द्वारा ही प्रत्येक प्रतीक एवं अलंकार का अर्थ स्पष्ट करना चाहिए। (३) इसके साथ ही हमें यह भी पता लगाना चाहिए कि क्या वेद की प्रत्येक नियत परिभाषा का कोई स्थिर अर्थ सम्भव है जो कि इच्छानुसार न बदला जा सके। क्या उस अर्थ की प्रामाणिकता भाषा-विज्ञान से पुष्ट होती है। हमें यह भी देखना होगा कि एक शब्द जिस प्रकरण में आता है वह वहां स्वभावतः ही उपयुक्त बैठता है या नहीं। वेद-मन्त्रों की भाषा नियत तथा अपरिवर्तनशील है इसलिए उसकी परिभाषाओं के अर्थ इच्छानुसार नहीं किये जा सकते। यदि यह भाषा स्वच्छन्द तथा परिवर्तनीय होती तो ऐसा किया जा सकता था। किन्तु ऐसा नहीं है। मन्त्र के अभिप्राय को ठीक-ठीक समझने के लिए मन्त्र में प्रकाशित विचारों के परस्पर सम्बन्धों को भी परखना चाहिए। इसके पश्चात् उस मन्त्र से पहले तथा अगले मन्त्रों के विचारों के साथ भी उस मन्त्र के विचारों का क्या सम्बन्ध है, यह भी विचारना है। उदाहरण के लिए ऋग्वेद के प्रथम सूक्त—अग्निसूक्त को ही लेते हैं। सर्वप्रथम मन्त्र में ऐसे अग्नि की स्तुति की गई है जो पुरोहित-पुरःहित (पुर एनं दधति- यास्क) है, यज्ञ का देव है, ऋत्विज है तथा रत्नों को धारण कर रहा है। यहां पर अग्नि का अभिप्राय यज्ञ में काम आने वाला भौतिक अग्नि भी समझा जा सकता है किन्तु मन्त्र ९ में इस अग्नि को सम्बोधन करके कहा गया हैं कि हे अग्नि! तुम हमारे लिए उसी प्रकार सुगमता से प्रापणीय बन जाओ जैसे कि पुत्र के लिए पिता।[1] कल्याण के लिए हमारे साथी बन जाओ। यहां पर अग्नि का अभिप्राय यज्ञीय भौतिक अग्नि की अपेक्षा आन्तरिक परमात्मा रूपी अग्नि करना ही उपयुक्त होगा क्योंकि यह पिता-पुत्रभाव इसके साथ ही सम्भव है, यज्ञीय अग्नि के साथ नहीं। इस प्रकार अग्नि का यह अर्थ कर देने पर पूरे सूक्त का अर्थ ही बदल जायेगा क्योंकि समूचे सूक्त में किसी एक ही अग्नि

---

१. स न पितेव सूनवेऽग्ने सूपायनो भव। सचस्वा नः स्वस्तये। ऋग्वेद १.१.९.

का वर्णन किया गया है। सूक्त के प्रत्येक मन्त्र में हम अग्नि का अर्थ बदलते रहें ऐसा करना प्रसङ्ग के प्रतिकूल होगा। ऐसी दशा में सूक्त में आये हुए रयि रत्न तथा यज्ञ आदि शब्दों के अर्थ भी उसी दिशा में करने होंगे। यहां पर इन शब्दों के भौतिक ऐश्वर्य अभिप्रेत नहीं अपितु आध्यात्मिक ऐश्वर्य अभिप्रेत है। इस प्रकार सूक्त के मन्त्र ५ में आये 'देवो देवेभिरागमत्' के 'देवेभिः' पद का अर्थ 'दिव्यशक्तियां' स्वतः स्पष्ट हो जाता है जो कि उपासना करते हुए साधक के अन्दर आविर्भूत होती हैं। अर्थ करने की इस प्रक्रिया में कोई खींचातानी, असम्बद्धता अथवा अनर्गल कल्पना नहीं है। यहां केवल मन्त्र के शब्दों के अनेक सम्भावित अर्थों में से उस अर्थ का चयन किया गया है जो कि उस प्रसङ्ग के सर्वथा अनुकूल है। वेद का ऐसा अर्थ करने में अपनी कल्पना को दूर छोड़ना होगा। पहले से ही मन में स्थित किसी पूर्वाग्रह के आधार पर ऐसे अर्थ सम्भव नहीं है।

वेदार्थ का सबसे उत्तम एवं विश्वसनीय मार्ग है—स्वयं वेद से वेदार्थ करना। यदि हम विशुद्ध मन से वेद में प्रवेश करें तो वेद अपने आपको स्वयं प्रकट करता है। 'उतो त्वस्मै तन्वं विसस्रे जायेव पत्य उशती सुवासाः (ऋ० १०.७१. ४) वेद की यह उक्ति केवल अन्य वाणी के सम्बन्ध में ही नहीं है अपितु स्वयं वैदिक वाणी के सम्बन्ध में भी है जिसका अभिप्राय यही है कि वेद स्वयं अपने रहस्य को स्पष्ट करता है। उदाहरणार्थ–अथर्व. १०.४.७.४२ मन्त्र में[1] अलग-अलग रूप रखने वाली दो युवतियों का वर्णन इस रूप में है कि वे दोनों एक दूसरे को आक्रान्त करती हुई छः मयूखों वाले एक तन्त्र को बुन रही हैं। उनमें से एक उसे फैलाती है तो दूसरी उसे सिमेट देती है। ऊपर से देखने में क्या बच्चों का खेल जैसा वर्णित है यहां। कोई भी अर्थ स्पष्ट नहीं है। किन्तु जब हम इसी सूक्त के मन्त्र[2] छः को देखते हैं तो दोनों मन्त्रों का अर्थ तुरन्त स्पष्ट हो जाता है कि दिन तथा रात के रूप में ही दोनों युवतियां हैं जो छः दिशाओं वाले तन्त्र को बुन रही हैं। दोनों का स्वभाव भी विरुद्ध है। अपने रहस्य को स्वयं वेद ने ही स्पष्ट कर दिया अन्यथा 'युवति' का अर्थ किसी भी आधार पर दिन तथा रात नहीं किया जा सकता था।

---

१. तन्त्रमेके युवती विरूपे अभ्याक्रामं वयतः षण्मयूखम्।
प्रान्या तन्तूंस्तिरते धत्ते अन्या नापवृञ्जाते न गमातो अन्तम्॥

२. क्व प्रेप्सन्ती युवती विरूपे अहोरात्रे द्रवतः संविदाने।
यत्र प्रेप्सन्तीरभियन्त्यापः स्कम्भं तं ब्रूहि कतमः स्विदेव सः॥

इसी प्रकार अथर्व० १०.१.६२ मे आठ चक्रों वाली तथा नौ द्वारों वाली अयोध्या का वर्णन आता है।[1] यदि इसके शाब्दिक अर्थ पर जाएं तो क्या यहां पर रामायण कालीन अयोध्या का वर्णन माना जाए। इस अयोध्या को अथर्ववेद का ही एक अन्य मन्त्र (१०.४.४३) इस प्रकार स्पष्ट करता है कि यह शरीर ही आठ चक्रों वाली तथा नौ द्वारों वाली आयोध्या है। आधार, स्वाधिष्ठान, मणि, अनाहत, विशुद्ध, आज्ञा तथा सहस्रधार चक्रों के रूप आठ चक्र वाला तथा मुखादि के रूप में नौ द्वारों वाला यह शरीर ही अयोध्या—(न योद्धुं शक्या) है। इस प्रकार यदि हम सावधानी से देखें तो वेद मन्त्र अपने अर्थ को किसी न किसी अन्य मन्त्र में प्रकट कर ही देता है।

वेदार्थ के सम्बन्ध में यह बहुत बड़ी विडम्बना रही है कि उसके अर्थ इस प्रकार न करके पूर्वाग्रह के आधार पर किये गये। इसी कारण उन अर्थों में अपनी कल्पना का समावेश किया गया। जब हम पूर्वाग्रह के आधार पर पहले ही मन में कोई धारणा लेकर चलेगें तो स्वभावतः हमारा वेदार्थ भी उसी दिशा में जायेगा। अपने पूर्वाग्रहों को पुष्ट करने के लिए हमें किन्हीं आधारों की खोज करनी होगी। वेद के विषय में यह सब कुछ करना वेदार्थ को विपरीत दिशा में मोड़ देना होगा। किन्तु वेद के विषय में ऐसा किया गया है। यहां पर पूर्वाग्रह के रूप में किसी धारणा को पुष्ट करने के लिए बाद मे आधार खोजे गये हैं। अपने Lectures on the Ṛgveda में प्रो॰ घाटे कहते हैं—एक बार जब हम इस तथ्य को मान लें कि ऋग्वेद के दश मण्डल अनेक युगों के समन्वित कार्य के परिणाम हैं और यह कि इन सूक्तों की मूल रचना शताब्दियों में हुई होगी—तब ऐसे अनेक आधार खोजे जा सकते हैं जो नवीन सूक्तों को प्राचीन सूक्तों से अलग करें। कितना स्पष्ट है कि पहले पूर्वाग्रह रखकर बाद में उसका आधार खोजा जा रहा है।

यह पूर्वाग्रह तो वेद की रचना से सम्बन्ध रखता है, वेदार्थ करने में भी इसी प्रकार के पूर्वाग्रह किये गये हैं। प्राचीन भारतीय आचार्यो में सायण-महीधर-उवट- स्कन्दस्वामी आदि ने वेद-भाष्य करने का यत्न किया। जिन का आश्रय लेकर पाश्चात्य विद्वान् आगे बढ़े। इनमें सायणाचार्य ने वेद-भाष्य के रूप में वस्तुतः श्लाघनीय कार्य किया है। उनके भाष्य की अपनी विशेषताएँ हैं। यथा (१) उन्होंने निरुक्त एवं ब्राह्मण ग्रन्थों का भरपूर उपयोग किया है। मन्त्रों की यास्क कृत व्याख्या को वे पूर्णरूपेण उद्धृत करते हैं। (२) मन्त्र का व्याख्यान करते समय सायण मन्त्र के पदों का निर्वचन, सिद्धि

---

१. अष्टाचक्रा नवद्वारा देवानां पूरयोध्या।
तस्यां हिरण्ययः कोषः स्वर्गो ज्योतिषावृतः॥

तथा स्वर प्रक्रिया उद्‌वृत करते हैं। को उनका व्याकरण का ज्ञान उच्च कोटि का है, ऐसा उनके ऋग्वेद के प्रथम अष्टक के अनुवाद से ही पता चल जाता है। (३) सायण का भाष्य एक ऐसी शैली में रचा गया है जो सरल, स्पष्ट एवं एक ऐसी साहित्यिक छटा से युक्त है जो कि प्राय: असम्भव थी। (४) सायण ने किसी भी वैदिक पद को, चाहे वह कितना भी दुर्बोध हो, व्याख्या किए बिना नहीं छोड़ा। यही कारण है कि अरविन्द ने इस भाष्य को सायण के पाण्डित्यपूर्ण महान् प्रयास का द्योतक माना है। उनके अनुसार योरोपियन विद्वानों का वेदविषयक समस्त विशाल प्रयास भी सायण के कार्य की तुलना नहीं कर सकता। यह कार्य अपने आप में ,मौलिक एवं सजीव है।

इतना होने पर भी सायण के इस पाण्डित्यपूर्ण भाष्य में कुछ ऐसे दोष रह गए कि जिनके कारण यह भी आक्षेपों से शून्य न रह सका। सायण मीमांसा-दर्शन के प्रकाण्ड पण्डित थे। इसलिए उन्होंने वेदों का यज्ञपरक भाष्य ही किया। यद्यपि उनका यज्ञपरक व्याख्या करना गलत नहीं था किन्तु प्रत्येक मन्त्र का यज्ञ में खींचतान कर विनियोग कर देने से मन्त्र पर स्वतन्त्र चिंतन का मार्ग अवरुद्ध हो गया। सायणाचार्य ने कहीं-कहीं तो मन्त्र-विनियोग में इतनी जबरदस्ती की है कि वेद का आशय ही उलट गया। उदाहरणार्थ अथर्ववेद १०.५.१०१ मन्त्र में गाय के लिए साक्षात् 'अघ्न्या' शब्द पड़ा है जिसका अर्थ 'न मारने योग्य है' किन्तु सायणाचार्य इस सूक्त की व्याख्या में लिखते हैं—'अघायताम्' इति सूक्तम् आहुत्यर्थं गोवधे विनियुज्यते'। यह सायण भाष्य का केन्द्रीय दोष है। इसके आधार पर सायण वेद के आशय को बलपूर्वक कर्मकाण्ड के संकुचित ढाचे में ढाल देता है। अरविन्द के शब्दों में 'इस ढांचे में सायण वेद की भाषा को ठोक-पीट कर ढालता है। वेद के विशिष्ट शब्द-समुदाय को कर्मकाण्ड का रूप प्रदान कर देता है। उदाहरणार्थ —पुरोहित, दक्षिणा देने वाला, भोजन स्तुति, प्रार्थना, यज्ञ, बलिदान आदि-आदि। परिणामत: सायणभाष्य के द्वारा वेद के आशय का अत्यन्त संकुचित दारिद्र्योपहत प्रतिनिबिम्ब हुआ है।

सायण भाष्य का दूसरा दोष है—गाथात्मक तत्त्व। देवताओं की गाथायें तथा कहानियां जो कि वेदों में बाह्य रूप में वर्णित है किन्तु उनका वास्तविक अभिप्राय एवं प्रतीकात्मक तथ्य अन्य ही हैं, उनका सम्बन्ध सायण पौराणिक आख्यानों के साथ जोड़ देते हैं। इन्द्र, मरुत, अग्नि, सूर्य, उषा, त्रित आदि का सायण प्रतीकात्मक अर्थ न करके उसे पौराणिक आख्यानों से सम्बद्ध कर देते हैं। अपनी इस धुन में सायण कहीं-कहीं तो किसी शब्द का ऐसा अर्थ कर डालते हैं जो कि उपहासास्पद होने के साथ-साथ सायण भाष्य

के औचित्य पर भी प्रश्नचिह्न लगा देता है। उदाहरणार्थ यजु० ५.१६ में पठित 'मयूख' पद का अर्थ सायणाचार्य पर्वत करते हैं जो किसी भी प्रमाण से पुष्ट एवं तर्कसंगत नहीं है। सायणाचार्य ने उक्त अर्थ इसलिये किया है कि उनको यहाँ पर विष्णु का अवतार सिद्ध करना था क्योंकि इससे पूर्व मन्त्र में विष्णु के तीन क्रमणों का उल्लेख है। तथा उससे 'मयूख' के वास्तविक अर्थ की संगति नहीं लग सकती थी। पं० सत्यव्रत सामश्रमी ने इस विषय में ऐसा ही विचार प्रकट किया है। सायण भाष्य के इस तत्त्व ने ही पाश्चात्य विद्वानों के तुलनात्मक गाथाशास्त्र को जन्म दिया है। अरविन्द के अनुसार ऐसा करके सायण भाष्य ने पुरानी मिथ्या धारणाओं पर प्रामाणिकता की मुहर लगा दी और इसके दिए हुये निर्देश योरोपियन विद्वानों के मन में नयी-नयी गलतियों के कारण बने। सायण भाष्य का तीसरा दोष है—उसकी ऐतिहासिकता। यद्यपि अपना वेदभाष्य करने से पूर्व सायण वेदों को परमात्मा के निःश्वास के समान मानकर चले हैं[1] किन्तु अपने वेदभाष्य को उन्होंने राजाओं तथा ऋषियों की कहानियों से संयुक्त करके अपनी पूर्व प्रतिज्ञा के साथ स्वयं अन्तर्विरोध उपस्थित कर दिया। अपने भाष्य से संगति बैठाने के लिये सायण राजाओं एवं ऋषियों के अनेक उपाख्यानों को उद्धृत करते हैं। प्रो० घाटे के शब्दों में, 'कतिपय सूक्तों की रचना की व्याख्या करते हुए सायण ऐसे उपाख्यानों को उद्धृत करते हैं जो ऋग्वेद की भावना से नितांत असम्बद्ध या असंगत है।[2] इन सब दोषों के मूल में सायण का पूर्वाग्रह था। इनके अतिरिक्त सायण भाष्य मे कुछ ऐसे दोष भी हैं जो साहित्यिक दृष्टि से मूल्याङ्कन करने पर भी उनके भाष्य को शंकास्पद बना देते हैं। उदाहरणार्थ (१) पुरुष और वचन के मेल के बिना भी क्रिया रूप का कर्त्ता के साथ सम्बन्ध जोड़ देना। (२) 'धातुनामनेकार्थत्वम्' के सिद्धान्त को सायण अनेक बार अपना प्रयोजन सिद्ध करने के लिए दोहराते हैं। (३) सायण शब्दों की अप्रासङ्गिक व्याख्या करने में भी कोई बुराई नहीं देखते। सायण यह देखने की चिन्ता नहीं करते कि किसी शब्द विशेष को सन्दर्भ विशेष में जो अर्थविशेष उन्होंने प्रदान किया है, वह दूसरे उसी प्रकार के सन्दर्भों में उसी प्रकार की शब्द योजना में ठीक बैठता है या नहीं।[3] अरविन्द के अनुसार सायण की प्रवृत्ति यह है कि वे शब्दों के अर्थों की छायाओं को, और उनमे

---

१. ऋग्वेद भाष्य भूमिका, श्लोक ३
   यस्य निःश्वसितं वेदाः……।
२. ऋग्वेद पर व्याख्यान, पृ० ७८
३. पूर्ववत्

जो सूक्ष्म अन्तर होता है, उसे बिल्कुल मिटा देते हैं ।[1] उदाहरणार्थ 'ऋतम्' शब्द के सत्य, जल, गति, यज्ञ आदि अर्थ हो सकते हैं । सायण इनमें से किसी भी अर्थ के अनुसार स्वच्छन्दता पूर्वक, किसी भी नियम अथवा कारण के बिना व्याख्या कर देते हैं। ऐसी व्याख्या विभिन्न सूत्रों में ही नहीं अपितु एक ही सूक्त में यहां तक कि एक ही पंक्ति में भी कर दी जाती है । सायण के अर्थ करने की इस प्रवृत्ति के विषय में अरविंद कहते हैं— 'सायण वेदों का अर्थ करते समय बड़ी भारी धांधली में जा फंसे हैं, मानो इस घोर अन्धकार के, मिथ्या प्रकाश के पीछे खड़ा कोई बार-बार फिसला जाता हो गर्त में, पंक में, गन्दे जल में जा गिरता हो, परेशान हो रहा हो, फिर भी छोड़ न पा रहा हो ।[2] इस प्रकार तत्कालीन परिवेश, प्राचीन उपलब्ध साहित्य एवं अपने यज्ञीय पूर्वाग्रह के आधार पर सायण ने वेदों का जो विद्वत्तापूर्ण अद्वितीय भाष्य किया है वह हमारा मार्ग प्रदर्शन करने के साथ-साथ हमें यह सोचने के लिए भी बाध्य करता है कि क्या वेदों के अर्थ की यही इयत्ता है, जो कि सायणभाष्य में प्रतिबिम्बित है अथवा इसके अतिरिक्त उनके अन्य आन्तरिक अर्थ भी हैं या नहीं ? इस विषय में अरविन्द कहते हैं ऐसी 'सायण भाष्य एक सीढ़ी है जिसका हमें प्रवेश के लिए उपयोग करना पड़ता है, यद्यपि इसे हमें अवश्य पीछे छोड़ देना चाहिए, यदि हम आगे बढ़कर आन्तरिक अर्थ की गहराई में गोते लगाना चाहते हैं ?[3]

महीधर ने वेदार्थ में और भी स्वच्छन्दता अथवा उच्छृङ्खलता से काम लिया है । महीधर के वेदभाष्य का आधार कात्यायन सूत्र है इसलिये महीधर इन अर्थों के लिये उतना दोषी नहीं जितना कि कात्यायन है । महीधर का इतना दोष अवश्य है कि उसने एकमात्र कात्यायन को प्रमाण मानकर वेदार्थ में सहायक निरुक्त, ब्राह्मण आदि अन्य ग्रन्थों की उपेक्षा कर दी । यजु० ६·१४ में पठित चरित्र' शब्द का अर्थ महीधर कात्यायन के आधार पर 'घोड़े के पैर' करता है जो कि तर्क, प्रमाण, व्यवहार किसी भी दृष्टि से उपयुक्त नहीं है । कात्यायन एवं महीधर को यह विपरीत अर्थ इसलिए करना पड़ा क्योंकि उन्होंने इस मन्त्र का विनियोग यजमान पत्नी द्वारा घोड़े के अंग-प्रत्यङ्गों को धोवन करने के लिए किया है जबकि मन्त्र में इस क्रिया की गन्ध भी नहीं है । चरित्र का लोक प्रचलित अर्थ 'व्यवहार' लेने पर इस संगति से इनकार नहीं किया जा सकता कि आचार्य ब्रह्मचारी को उसकी

१. वेद रहस्य, १, पृ० ५२
२. वही पृ० २६४
३. वही भाग १, पृ० २६

चरित्र शुद्धि के विषय में कह रहा है। सायरण की भांति महीधर भी वेदभाष्य के साथ अपनी यज्ञपक्षीय एवं अवतारवाद की कल्पना को साथ लगाए हुए हैं। इसीलिए उनको ऐसे अर्थ करने पड़ते हैं। इसी प्रकार यजु० ५.१६ के एक अन्य मन्त्र में आये हुये 'मयूख' पद का महीधर ने तेजरूप अनेक जीव अथवा वराह आदि अवतार अर्थ करके मन्त्र का अर्थ किया है कि विष्णु अपने वराह आदि अवतारों से पृथिवी को धारण कर रहा है। कहने की आवश्यकता नहीं कि महीधर के इस अर्थ का मूल विष्णु के वराह आदि अवतारों की पुराण वर्णित कल्पना ही है। इसी को पुष्ट करने के लिए महीधर को यह मयूख का सर्वथा असम्भावित अर्थ 'अवतार' करना पड़ा जब कि इस अर्थ में कोई भी विप्रतिप्रति नहीं हो सकती थी—विष्णु अर्थात् सूर्य-आकर्षण शक्ति द्वारा मयूखैः अपनी किरणों से पृथिवी को धारण कर रहा है। विष्णु तथा मयूख के उक्त अर्थ निघण्टु तथा निरुक्त द्वारा समर्थित हैं।

अपने इन अर्थों को करने में महीधर ने ब्राह्मण ग्रन्थों एवं निरुक्त का आश्रय नहीं लिया अन्यथा वे ऐसा अर्थ न करते। इसी प्रकार एक अन्य मन्त्र[1] में महीधर वृक्ष का अर्थ लकड़ी का बना हुआ पलंग करते है जबकि शतपथ ब्राह्मण में इसका अर्थ राष्ट्र किया गया है—'अग्रं वृक्षस्य रोहत इति। श्रीर्वै राष्ट्रस्याग्रं, श्रियमेवैनं राष्ट्रस्याग्रं गमयति' 'वृक्ष के लिए शतपथ ब्राह्मण १३.२.६.७ के इस उद्धरण में स्पष्ट रूप में वृक्ष का अर्थ राष्ट्र किया गया है किन्तु महीधर ने इस पर ध्यान नहीं दिया। निरुक्त तथा ब्राह्मण ग्रन्थों की उपेक्षा एवं अपने यज्ञपरक विनियोगों को पुष्ट करने की धुन में महीधर ने यजुर्वेद के २३वें अध्याय का ऐसा अनर्गल एवं अश्लील अर्थ किया है कि जिसकी एक वेदज्ञ विद्वान् से अपेक्षा नहीं की जा सकती। इससे वेद दुनियां में निम्न से निम्न स्तर की पुस्तक सिद्ध होती है। इन अर्थों का विस्तार दयानन्द की ऋग्वेदादि भाष्यभूमिका में देखा जा सकता है। महीधर कृत इन अर्थों की अनुपयोगिता इसी से सिद्ध है कि वेदज्ञों ने इनको इतना महत्त्व नहीं दिया जितना कि सायणाचार्य के वेदभाष्य को। लोकः प्रमाणम्। उवट कृत वेदार्थ भी महीधर के वेदार्थवत् ही है। अतः उसकी समालोचना भी इसी प्रकार है। यदि एक दृष्टि से देखा जाए तो सायण एवं महीधर आदि ने वेदों का यज्ञपरक अर्थ करके गलती भी नहीं की। यज्ञ तो इस देश की, इस देश की ही नहीं—विश्व की रीढ़ है। यज्ञ पर विश्व टिका हुआ है। तभी तो वेद कहता है—'अयं यज्ञो विश्वस्य भुवनस्य नाभिः' यहां पर नाभि

---

१. यजुर्वेद २३.२४
माता च ते पिता च तेऽग्रं वृक्षस्य रोहतः।
प्रतिलामीति ते पिता गभे मुष्टिमतं सयत्॥

का अर्थ मध्य भाग नहीं अपितु केन्द्र बिन्दु है जिस पर कि विश्व उसी प्रकार टिका हुआ है जैसे कि मनुष्य नाभि के आश्रय से शरीर।

वेद का प्राण यज्ञ था। वेदों में वर्णित यज्ञ को ही अपनी व्याख्या के द्वारा विस्तृत रूप दे दिया ब्राह्मण-ग्रन्थों ने। अन्तर केवल इतना कर दिया कि वेदों में जिस विश्व यज्ञ का वर्णन था उसका सामञ्जस्य ब्राह्मण ग्रन्थों ने घृत, समिधा तथा सामग्री से सम्पादित होने वाले यज्ञ से कर दिया। वेद में एक ऐसे विश्व यज्ञ का वर्णन था जो कि सृष्टि के आदि[1] में प्रारम्भ हुआ था। जिसमें सभी देवताओं ने आहुति प्रदान की थी।[2] इतना ही नहीं, अपितु देवों ने तो स्वयं यज्ञ पुरुष से यज्ञ का यजन किया था।[3] यज्ञ में देवों ने पुरुष को ही यज्ञ की हवि बनाया था।[4]

यह विश्व यज्ञ का वर्णन है जो कि सृष्टि की उत्पत्ति के समय किया गया अग्नि आदि सभी देव इस ब्रह्मांड के निर्माण में सहायक थे। इन्द्र अर्थात् परमात्मा इस विश्व यज्ञ का अधिष्ठाता था। इस सृष्टि का निर्माण किसी नियम के अनुसार हो रहा था और उस नियम को वेद में 'ऋत' कहा। इस 'ऋत' का एक अधिष्ठाता था जिसे वेदों में वरुण कहा गया है। यही वरुण ऋत विरोधी प्राणियों पर दण्ड प्रहार भी करता है। इस प्रकार यह विश्व यज्ञ था। यह समस्त पृथिवी पर हो रहा था। यज्ञ की वेदि ही पृथिवी की अन्तिम सीमा थी।[5] अर्थात् इस यज्ञ से बाहर कुछ भी नहीं था। यह यज्ञ कोरी कल्पना नहीं था अपितु इसमें सृष्टि के निर्माण की वास्तविकता वर्णित है। आधुनिक विज्ञान भी तो अग्नि के धधकते हुए गोले से पृथिवी आदि की उत्पत्ति मानता है। वेद भी यही कहता है कि सर्ग के आदि में एक हिरण्मय पिण्ड उत्पन्न हुआ यही समस्त जगत् का मूल था। इसने ही पृथिवी तथा द्युलोक को धारण किया हुआ था।[6] इस विश्व-यज्ञ से जो कुछ उत्पन्न हुआ, उस सब में वेद यज्ञीय भावना का समावेश करता हुआ कहता है—आयु, प्राण

---

१. अथर्व ७.५.२ यज्ञो बभूव स आ बभूव ।

२. ऋ० १०,९०,१५ देवा यद् यज्ञ तन्वाना अबध्नन् पुरुष पशुम् ॥

३. ऋ० १०, ९०, १५ यज्ञेन यज्ञमयजन्त देवा······।

४. यजु० ३१।२४ यत्पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमतन्वत ।

५. वही २३,६२ इय वेदिः परोऽन्तः पृथिव्या ।

६. वही १३,१
हिरण्यगर्भः समवर्त्तताग्रे भूतस्य जातः पतिरेक आसीत्
स दाधार पृथिवीमुत द्या कस्मै देवाय हविषा विधेम ॥

वनस्पति, ओषधी, व्रीहि आदि अन्न, चक्षु आदि इन्द्रियां, मनुष्य, पशु आदि प्राणी सभी कुछ यज्ञेन कल्पन्ताम्-यज्ञीय भावना से ओत-प्रोत हो जाएं। संक्षेप में कहें तो विश्व में जो कुछ भी है, वह सब यज्ञीय भावना अर्थात् दूसरों के लिए अपनी आहुति दे देना अपना उत्सर्ग करने की भावना से युक्त हो जाएं। मनुष्य तो अपने सम्पूर्ण रूप में है ही यज्ञमय। इसीलिए वेद ने कहा—इयं ते यज्ञीय। तनू। पुरुषो वाव यज्ञः। इस यज्ञीय भावना से शून्य व्यक्ति को वेदों में 'पणि' कहा गया है। अयष्टा आदि पदों के द्वारा उनकी निन्दा की गई है।[1]

वेदों में वर्णित इस विश्व यज्ञ को ब्राह्मण ग्रन्थों ने समझा, अच्छी प्रकार समझा तथा उसकी व्याख्यायें की, साथ ही इस विश्व यज्ञ का समन्वय घृत-सामग्री तथा समिधाओं से सफल होने वाले यज्ञ के साथ भी किया। उन्होंने अपनी व्याख्या से दोनों यज्ञों को एक करने का यत्न किया। यज्ञ के विश्व स्वरूप को समझ कर ही शतपथ ब्राह्मण ने कहा था—'विष्णु वैं यज्ञः' अर्थात् यज्ञ ऐसा व्यापक तत्त्व - विष्णु (विष्लृ व्याप्तौ) है कि विश्व में उससे बाहर कुछ भी नहीं है। विश्वयज्ञ की व्याख्यायें ब्राह्मण ग्रन्थों ने वामन विष्णु आदि के प्रतीकों द्वारा भी की।

इसके बाद वेदों के सायण आदि भाष्यकार आए। वेद के प्राण रूप इस यज्ञ को वे छोड़ नहीं सकते थे। इसे उन्होंने अपने वेद-भाष्यों के माध्यम से व्याख्यात करना चाहा किन्तु गलती यह हो गई कि ब्राह्मण ग्रन्थों में वर्णित घृत-सामग्री से सम्पन्न होने वाले प्रतीकात्मक यज्ञ पर उनका ध्यान केन्द्रित हो गया। वेदों के विश्व यज्ञ का स्वरूप उनकी दृष्टि से ओझल रह गया। फलतः वेदों की व्याख्यायें प्रतीकात्मक यज्ञ तक सीमित रह गयी। वेदों के एक-एक मन्त्र का विनियोग यज्ञपरक किया जाने लगा भले ही इसमें कितनी भी खींचातानी करनी पड़ी। जब वेद[2] विश्व यज्ञ में बलि आदि की चर्चा कर रहा था तो भाष्यकारों ने उसके रहस्य को न समझकर घृत-सामग्री से किए जाने वाले प्रतीकात्मक यज्ञ में भी मनुष्यों तथा पशु आदि की बलि का विधान कर दिया इसके साथ ही हिंसा के पाप से बचने के लिए 'वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति' जैसी उक्तियों का आश्रय लिया जाने लगा। फलतः सब कुछ उलट गया। वेदों की व्याख्या की दिशा ही बदल गयी। उधर 'स्वर्गकामो यजेत' को आधार बना कर मीमांसा सम्प्रदाय भी यज्ञ के पोषण

---

१. देखें ऋग्० १. १२४.१०; १. १८२.३ आदि पर सायण भाष्य तथा ऋग्० ६.३३.२०६.५१ १४ आदि पर स्कन्द भाष्य।

२. ऋ० १०, ९०, १५ देवा यद्यज्ञं तन्वाना अवध्नन् पुरुषं पशुम्।
यजु० ३१, २४ यत् पुरुषेण हविषा देवा यज्ञमन्वत।

में लगा हुआ था। फलतः वेदवर्णित विश्व यज्ञ तिरोहित होकर एकमात्र प्रतीकात्मक यज्ञ सबका उपास्य बन गया, वह भी हिंसा आदि दोषों से युक्त विकृत रूप वाला। ऐसी अवस्था मे सायण आदि भाष्यकार भी क्या कर सकते थे।

आधुनिक काल में स्वामी दयानन्द ने पाश्चात्य एवं पौरस्त्य वेद भाष्यकारों की शैली से हटकर वेदभाष्य किया है। उनके भाष्य का मूल्य आधार निरुक्त तथा ब्राह्मणादि ग्रन्थ हैं। अपने भाष्य के मूल में दयानन्द की वेद सम्बन्धी धारणायें हैं—(१) वेद परमात्मा की नित्य वाणी है। (२) वेदों में किसी ऋषि-राजा आदि का इतिहास नहीं है। (३) वेदों में सभी सत्य विद्याओं के बीज विद्यमान हैं। (४ वेदों का संग्रह पुरोहितों किंवा ऋषियों द्वारा समय-समय पर नहीं किया गया अपितु सृष्टि के आदि में चारों वेद चार ऋषियों पर प्रकट हुए। उन्होंने इन्हीं धारणाओं के अनुसार अपना वेदभाष्य किया है। यद्यपि इसे दयानन्द का पूर्वाग्रह भी कहा जा सकता है। किन्तु यहां यह कहना अनावश्यक है कि दयानन्द की वेद-सम्बन्धी उक्त मान्यतायें प्राचीन शास्त्रों के आधार पर ही हैं। दयानन्द की उक्त धारणायें ठीक हैं अथवा गलत यह अलग प्रश्न है। यहां हम स्थाली पुलाव न्याय से उनके भाष्य का परीक्षण करते हैं। दयानन्द ने अपने भाष्य को सर्वथा व्यवहारिक बनाने का यत्न किया है। उन्होंने अनेक मन्त्रों के 'आत्मा-परमात्मा विषयक' आध्यात्मिक तथा अनेक मन्त्रों के विशुद्ध वैज्ञानिक अर्थ किए हैं। ऐसा करने में दयानन्द ने भी कुछ स्वतन्त्रता से काम लिया है। यथा वे अधिकांश स्थलों में वाचकलुप्तोपमा अलंकार का आश्रय लेकर 'अश्विनौ' जैसे शब्दों के उपदेशक अध्यापक आदि अर्थ करते हैं। दयानन्द अपने भाष्य में प्रकरण को बहुत महत्व देते हैं। उनके भाष्य के विषय मे अरविन्द का कहना है—दयानन्द व्याख्या करने में और भी अधिक स्वतन्त्रता का आग्रह करते हैं जिससे कि वह प्रकरण के अनुकूल बैठ सके।[1] यद्यपि दयानन्द के वेदभाष्य का आधार निरुक्त तथा ब्राह्मणादि ग्रन्थ हैं किन्तु अनेक स्थानों पर वे इनका आश्रय लिए बिना भी अर्थ कर देते हैं। उदाहरणार्थ 'माता च ते पिता च ते' यजु २३.२४ के अर्थ करते हुए स्वामी जी लिखते हैं—इयं पृथिवी विद्या च ते तव मातृवदस्ति। ओषध्याद्यनेकपदार्थदानेन विज्ञानोत्पत्त्या च मान्यहेतुत्वात्। असौ द्यौ, प्रकाशो विद्वानीश्वरश्च तव पितृवदस्ति। सर्वं पुरुषार्थानुष्ठानस्य सर्वं सुखप्रदानस्य च हेतुत्वेन पालकत्वात्।[2] दयानन्द के इस प्रकार के अर्थ भी

१. वेद रहस्य, भाग २, पृ० ३५१

२. ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका, अजमेर सं० २०१६, पृ० ४८४
तुलना करें—अथर्व० १२. १. १. १२ माता भूमिः पुत्रोऽहं पृथिव्याः। पर्जन्यः पिता स उ नः पिपर्तु॥

लोक व्यवहार, सृष्टि क्रम एवं निरुक्त आदि प्राचीन ग्रन्थों से विरुद्ध नहीं होते ।

निरुक्त आदि को आधार बनाकर भी दयानन्द अपने तर्क का प्रयोग भी वेदभाष्य में करते हैं। यथा ऋग्वेद १.१६४.४६ मन्त्र[१] में यास्क ने इन्द्र आदि पदों को अग्नि का विशेषण एवं अग्नि को उनका विशेष्य माना है । सायणाचार्य ने यहाँ पर अग्नि आदि को 'इन्द्र' पद का विशेषण माना है किन्तु निरुक्त में अग्नि को विशेष्य ही माना है, विशेषण नही । दयानन्द ने निरुक्त के अनुसार ही अर्थ करते हुए इसमे तर्क भी दिया है कि जहाँ पर एक ही शब्द के अनेक विशेषण हों वहाँ विशेष्य का बार-बार उच्चारण किया जाता है, विशेषणों का एक ही बार । इस मन्त्र में भी अग्नि पद द्विरुच्चारित है अतः स्वामी जी ने उसे विशेष्य तथा शेष शब्दों को विशेषण माना है । यास्क की तो इस विषय में स्वीकृति थी ही । वैसे अन्त में जाकर अग्नि शब्द भी एक वस्तु सद् ब्रह्म का विशेषण बन जाता है । दयानन्द के वेदभाष्य के सम्बन्ध में अरविन्द के विचार इस प्रकार हैं । In the matter of Vedic interpretation, I am convinced that whatever may be the final complete interpretation, Dayanand will be honoured as the first discourser of the right clues. He has found the keys of the doors that time had closed and rent as under the seals of the imprisoned fountains.[२]

दूसरों के वेद भाष्यों का मूल्याङ्कन करने वाले अरविन्द स्वयं भी वेदभाष्यकारों में प्रमुख स्थान रखते हैं किन्तु उनका वेदभाष्य अन्य भाष्यकारों से अलग दिशा में है । अरविन्द के अनुसार वेद गूढ़ आन्तरिक प्रतीकों का, लगभग आध्यात्मिक सूत्रों का ग्रन्थ है ।[3] वे वेद के आध्यात्मिक अर्थ को प्रमुखता देते हैं ।[४] उनके अनुसार आध्यात्मिक अनुभूतियों के आधार पर वेदार्थ स्वयं प्रकट होने लगता है अरविन्द के विचार से वेद के यज्ञ, अग्नि, इन्द्र, उषा, वृत्त, गो, अश्व, रयि, इला, सरस्वती, सरमा आदि अधिकांश शब्द प्रतीकात्मक हैं । अग्नि मानवता में उस दिव्य संकल्प या दिव्य शक्ति का प्रतीक है

१. इन्द्रं मित्रंवरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्त्यग्नि यमं मातरिश्वानमाहुः ॥

२. Dayanand and Veda, Vedic Magazine Lahore, Nov. 1916

३. वेदरहस्य, भाग २, प्राक्कथन ।

४. वेदरहस्य, भाग १, पृ० ४३
वेद मुख्यतया आध्यात्मिक प्रकाश और आत्म साधना के लिए अभिप्रेत हैं

जो मूलरूप से किये जाने वाले सब पवित्र कर्मों में क्रिया को ग्रहण करने वाला होता है। वेद में द्यौ मन का प्रतीक है जब कि इन्द्र प्रकाशयुक्त मनोवृत्ति का प्रतिनिधि है और उसके दो घोड़े उस मनोवृत्ति की द्विविध शक्तियां हैं।[1] इसी प्रकार अरविन्द के विचार से वृत्र, पणि, शम्बर, नमुचि, विश्वामित्र, वशिष्ठ आदि भी ऐतिहासिक नाम न होकर प्रतीकात्मक ही हैं।[2] इससे स्पष्ट है कि अरविन्द वेद में राजाओं, राक्षसों, देवताओं तथा ऋषियों आदि किसी भी प्रकार के इतिहास को स्वीकार नहीं करते। अरविन्द इन शब्दों तथा इस प्रकार के अनेक शब्दों की प्रतीकात्मक आध्यात्मिक व्याख्या के पक्ष में हैं। उनका कहना है कि यदि इन शब्दों की प्रतीकात्मक मानकर व्याख्या की जाती थी तो मैं हमेशा यह देखता था कि विचार की शृङ्खला अधिक पूर्ण, अधिक प्रकाशमय, अधिक संगत हो जाती है और पूरे के पूरे सूक्त का आशय उज्ज्वल रूप से पूर्ण हो जाता है।[3]

(२) अरविन्द की शैली है कि वेद भाष्य करते हुए सबसे पहले ऋचा के सीधे एवं सरल अर्थ को पाने का यत्न करना चाहिए। उसमें खींचतान, तोड़-मरोड़ एवं जटिलता उत्पन्न नहीं करनी चाहिए। उनके अनुसार वैदिक शैली अति संक्षिप्त किन्तु स्वाभाविक है। इसमें ओजस्वी संक्षेप तथा कुछ अध्याहार पाये जाते हैं, किन्तु फिर भी यह तत्त्वतः सरल है तथा अपने लक्ष्य पर सीधे ढंग से जाती है। (३) अरविन्द के विचार से वेद के पारिभाषिक शब्द विभिन्न स्थलों में भी एक ही अर्थ में प्रयुक्त हुए हैं। ऐसा नहीं है कि उनका कहीं कोई अर्थ हो तथा कहीं कोई। उदाहरणार्थ वे कहते हैं 'ऋतम्' वेद का एक पारिभाषिक शब्द है और इसको मुझे सदा सुसंगत अर्थ में ही लेना चाहिए। 'यदि उस स्थिर परिभाषा के रूप में इसका अर्थ सत्य समझता हूं तो मुझे सदा इसका यही अर्थ करना चाहिए, जब तक ऐसा न हो

---

१. वेद रहस्य, भाग १, पृ० ५६

२. वही भाग १, पृ० ६०

ये वृत्र, पणि, अत्रि, राक्षस-शम्बर बल, नमुचि कोई द्रविड़ राजा और देवता नहीं हैं, जैसा कि आधुनिक मन अपनी अति को पहुंची हुई ऐतिहासिक दृष्टि से चाहता है कि वे हों वे एक अधिक प्राचीन भाव के द्योतक हैं। वे उच्चतर भद्र की तथा निम्नतर इच्छा की शक्तियों के बीच में होने वाले संघर्ष के द्योतक हैं।

३. वही भाग २, पृ० ५४

कि किसी विशेष स्थल में इसका स्पष्ट अर्थ जल, यज्ञ या गया हुआ मनुष्य ही हो तथा वहां इसका अर्थ सत्य हो ही न सकता हो। (४) अरविन्द के विचार से वेद ऋषियों की कृति नहीं है अपितु ऋषि तो सनातन सत्य एवं अपौरुषेय ज्ञान का द्रष्टा मात्र था।[1] (५) अरविन्द के अनुसार वेदों के सूक्त एक अखण्ड कृति हैं। ये सूक्त अपनी ऋचाओं के सही क्रम में और अपनी यथार्थ पूर्णता में बद्ध हैं। और इसीलिए वेदों की व्याख्या पृथक्-पृथक् सन्दर्भों या सूक्तों को लेकर नहीं की जा सकती। यदि इसका कोई संगत और सम्बद्ध अर्थ करना है तो हमें इसकी व्याख्या समग्र रूप में करनी चाहिए। (६) वेद की व्याख्या के लिए अरविन्द के विचार में वेद ही सबसे अधिक सहायक है। वेद से स्वयं ऐसे परिणाम निकल आते हैं। उनके ही शब्दों में 'वेद की व्याख्या करने के लिए हमें वेद से ही प्रारम्भ करना होगा और वेद पर ही निर्भर करना होगा।'[2] अरविन्द के अनुसार वेद मन्त्रों का अंग्रेजी में किया गया अनुवाद सफल नहीं हो सकता।[3] (७) वैदिक भाषा अपने समूचे रूप में एक शक्तिशाली तथा विलक्षण उपकरण है जो संक्षिप्त, जटिल और ओजस्वी है और अर्थ से ठूंस-ठूंस कर भरा हुआ है। उनके अनुसार भाषा विज्ञान से भी वेदार्थ की पूर्णता को नहीं पाया जा सकता हां सहायता ली जा सकती है।[4]

(७) अरविन्द वेद मन्त्रों में किसी भी परिवर्त्तन के विरोधी हैं। उनके अनुसार वेद मन्त्रों की भाषा नियत तथा अपरिवर्त्तनीय है[5] यह सुरक्षित तथा निर्दोष रूप से आदर पायी हुई वाणी है। यह किसी भी प्रकार के संशोधन (जैसा कि प्रो० एस्टलर आदि कर रहे हैं) की उपेक्षा नहीं रखती। अरविन्द तो और भी कठोर शब्दों में कहते हैं 'यह (वेद) किसी प्रकार से भी संशोधन के उस प्रायः उच्छृंखल प्रयत्न के योग्य नहीं हैं जिसके लिए कि कुछ यूरोपियन विद्वान् अपने आपको प्रस्तुत करते हैं।[6]

भारतीय भाष्यकारों के भाष्यों की समीक्षा के पश्चात् अब हम पाश्चात्य विद्वानों के वेद-भाष्यों की परीक्षा करते हैं। इसमें सन्देह नहीं कि पाश्चात्य पण्डितों ने वेद के विषय में घोर परिश्रम किया है। भारत में वैसा प्रयत्न

---

१. वेद रहस्य; भाग १, पृ० ११
२. वही, पृ० ३५४
३. वही, पृ० ६
४. वही, पृ० ३६
५. तुलना करेंवार्णानुपूर्वी खल्वपि आम्नाये नित्या (महाभाष्य)
६. वेद रहस्य, भाग १, पृ० २२

अब तक नहीं हो पाया है। किन्तु ये विदेशी विद्वान् वेदों के सम्बन्ध में किन्हीं पूर्वाग्रहों को लेकर आगे बढ़े थे। अतः उनके निष्कर्ष, उनका वेद भाष्य उसी दिशा में जाते, यह स्वाभाविक ही था। इन विदेशी विद्वानों को अपने पूर्वाग्रह का आधार मिला सायणाचार्य से। सायण ने मन्त्रों की यज्ञ-परक व्याख्या करते हुए मन्त्रों में ऐतिहासिक तत्त्व को स्वीकार किया था। पाश्चात्य विद्वानों ने उसी ऐतिहासिक तत्त्व को सायण से ग्रहण करके मन्त्रों में आये प्रसंगों के नये अर्थ एवं नयी व्याख्याएं करके उसे अपने अनुकूल नया रूप दे दिया। पाश्चात्य विद्वानों की वेद-सम्बन्धी धारणाओं के विषय में अरविन्द कहते हैं—उनके नये अर्थ और नयी व्याख्याएं इस प्रबल लिप्सा को लेकर विकसित की गयी कि वेदमन्त्र उन बर्बर जातियों के प्रारम्भिक इतिहास, रीति-रिवाजों तथा उनकी संस्थाओं का पता देने वाले सिद्ध हो सकें।[1] यही कारण था कि जिस यज्ञ याग को सायण ने एक दिव्य ज्ञान का अंग तथा एक रहस्यमय प्रभावोत्पादकता से युक्त स्वीकार किया था, योरोपियन पाण्डित्य ने उसे इस रूप में स्वीकार किया कि वह प्राचीन जंगली शांतिकरण सम्बन्धी यज्ञ बलिदानों का श्रम साधित विस्तार था।

पाश्चात्य पण्डितों ने वस्तुतः अपने आपको सायण-भाष्य एवं ब्राह्मण ग्रन्थों में प्राप्त परम्परागत तत्त्व पर अवलम्बित रखा है। स्वतन्त्र रूप से इस पर विचार न करके जो कुछ उन्होंने ब्राह्मण ग्रंथों एवं सायण भाष्य में पाया उसी को आधुनिक सिद्धान्तों तथा आधुनिक विज्ञान के प्रकाश में लाकर विकसित एवं पुष्ट कर दिया। उन्होंने वेद के मर्म एवं उसकी प्रणाली को समझने का यत्न नहीं किया। अरविन्द के शब्दों में वेद की प्राचीन धर्म पुस्तक उस पाण्डित्य के हाथ में आयी जो परिश्रमी, विचार में साहसी, अपनी कल्पना की उड़ान में प्रतिभाशाली, अपने निजी प्रमाणों के अनुसार सच्चे किन्तु फिर भी प्राचीन रहस्यवादी कवियों की प्रणाली को समझने के अयोग्य था।[2] पाश्चात्य विद्वानों की वेद विषयक धारणाएं इस रूप में रही हैं—(१) वेद मन्त्र प्रकृति के अन्धविश्वास युक्त तथा अर्ध कविता युक्त रूपक हैं। (२) इनसे जो शेष बचता है उसमें कुछ अंश उस समय का इतिहास है तथा कुछ अंश यज्ञ बलिदान विषयक कर्मकाण्ड के नियम तथा विधियां हैं। ये हैं पाश्चात्य विद्वानों की मान्यताएं जिनके आधार पर उन्होंने अपने वेद भाष्य एवं वेद सम्बन्धी अन्य विचार प्रकट किये।

१. वेद रहस्य, प्रथम खण्ड, पृ० ३१
२. वही, भाग २, पृ० ३०
३. वही, भाग २, पृ० २६८

अरविन्द इस सबको उनकी धांधली जैसी संज्ञा देते हुए कहते हैं—उन्नीसवी शदी में पाश्चात्य पाण्डितों के कमर कसकर अखाड़े में उतर आने से इस क्षेत्र में घोरतर विदेशी धांधली मची है। वे यास्क के निरुक्त को उतना नहीं मानते। वर्लिन और पेट्रोगार्ड में नवीन मनोनीत निरुक्त तैयार कर वे उसी की सहायता से वेद की व्याख्या करते है। इसका एक प्रमाण यह देखा जा सकता है कि 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' यह पद एक सूक्त में कई बार पुनरावृत हुआ है। यहां पर प्रयुक्त कस्मै पद की व्याख्या सायणाचार्य 'कशब्दाभिधेयप्रजापतिः, तस्मै सुखस्वरूपाय' कहकर करते है किन्तु विल्सन इस पाद के अनुवाद में लिखता है—Who is the god to whom we sacrifice. जान बूझ कर सायण की व्याख्या को अमान्य ठहरा कर मन्त्रार्थ को संदेहास्पद एवं अस्पष्ट बना दिया जिससे यह आक्षेप उत्पन्न होता है कि प्राचीन ऋषियों को अपने देवता का भी पता नही था जबकि सूक्त में स्पष्टतः प्रजापति देवता लिखा है, उसके गुणों का वर्णन है तथा उसे ही सुख स्वरूप कहा गया है। वेदों की व्याख्या के सम्बन्ध में लगभग सभी पाश्चात्य विद्वानों की यही दशा है कि उन्होंने इस विषय में परिश्रम तो घोरतम किया किन्तु पूर्वाग्रह के कारण वह परिश्रम उनको उल्टी दिशा में ले जाने वाला सिद्ध हुआ। इनमें से कुछ विद्वान् तो यह मानकर चले थे कि वेदों की भारतीय व्याख्याएं अशुद्ध हैं। इसके अतिरिक्त इनकी प्रवृत्ति वेदों की भाषा को अशुद्ध बतलाने अतएव उसमें संशोधन एव परिवर्तन करने की भी रही है। ऋग्वेद के दो जर्मन व्याख्याकारों लुडविग तथा ग्रासमान के के विषय में प्रो० घाटे लिखते हैं 'निःसन्देह बहुत बार ये विद्वान् मनगढ़न्त व्याख्याएं प्रस्तुत कर देते हैं तथा इनकी प्रवृत्ति ऐसे संशोधन एवं परिवर्तन करने की भी रही है जो कभी न कभी न केवल अनावश्यक होते हैं प्रत्युत नितान्त अशुद्ध भी होते हैं। ये इस संभावना को लेकर अग्रसर हुए है कि भारतीय व्याख्याएँ नियमित रूप से अशुद्ध और विवेचना शून्य हैं। तथाकथित समीक्षात्मक एवं ऐतिहासिक समीक्षा-पद्धति को लागू करने के लिए इन विद्वानों में इतनी अधीरता है कि उसके कारण कहीं-कहीं वे विचित्र प्रमाद तक कर बैठते हैं।[1] इनके प्रमाद का एक उदाहरण इस रूप में देख सकते हैं—विजनान् श्यावाः शितिपादो अख्यन्० (ऋग्० १ ३५.५) यहां पर मैक्समूलर ने श्यावाः शितिपादाः' का अर्थ 'Black horse with white foots' किया है जबकि सूक्त का देवता 'सविता' है इसलिए इस पद का अर्थ भी शुक्लवर्ण वाली सूर्य की किरण होना चाहिए।

---

१. घाटे, ऋग्वेद पर व्याख्यान, पृ० ६४

जर्मन विद्वान् राथ अपने इस पूर्वाग्रह को लेकर वेद व्याख्या में प्रवृत्त हुए थे कि कोई भी योरोपीय विद्वान् सायण से अच्छी वेद की व्याख्या कर सकता है। राथ के भाष्य की आलोचना करते हुए प्रो. घाटे लिखते हैं—'परिवर्तन विरोधी संस्कृतज्ञों से भिड़ने के उत्साह में राथ दूसरे इसी छोर तक पहुँच गये। भारतीय भाष्यकारों में पूर्ण रूप से विश्वास खोकर, परम्परा के भवन को नष्ट कर देने के उत्साह में उन्होंने (रॉथ) तर्क पर आश्रित एक ऐसा ढांचा खड़ा किया जिसमें एक पक्षपात का स्थान दूसरे ने ले लिया। अब राथ के बहुत से अनुमान सर्वथा अशुद्ध नहीं तो अवलम्बन के अयोग्य अवश्य माने गये।[1] प्रो० घाटे के उक्त विचारों का मूल्य इसलिए अधिक है कि उन्होंने पाश्चात्य विद्वानों के वेद विषयक कार्यों का विद्वत्तापूर्वक परिशीलन किया था।

जर्मन विद्वानों में अग्रगणी एवं कृतभूरिपरिश्रम प्रो० मैक्समूलर तो अपने वेद भाष्य की कमियां स्वीकार करते हुए स्वयं लिखते हैं—

My translation of the Vedas is conjectural(Vedic Hymns) इसीलिए मैक्समूलर के वेद भाष्य की कठोर आलोचना करते हुए Boulanger ने Sacred Books of the East Series के रूसी संस्करण में लिखा है—What struck me in Max Muller's translation was a lot of absurdities obscene passages and a lot of what is not incid.[2] पाश्चात्य विद्वानों के वेद विषयक-श्रम की वस्तुतः जितनी प्रशंसा की जाए, थोड़ी है किन्तु इस श्रम के साथ ही वेदों के सम्बन्ध में पूर्वाग्रह पर आधारित उनके विचार अवश्य ही वेदवेत्ताओं की आलोचना के पात्र बने हैं। पाश्चात्य विद्वानों के वेदभाष्यों की समालोचना करते हुए अरविन्द लिखते हैं—If there was toll of interpretation in which the closest vain has been given to an ingenuous speculation, in which doubtful indications have been snatched at as certain proofs, in which the boldest conclusions have been insisted upon which the scantiest justification, the most enormous difficulties ignored and preconceived prejudices maintained in face of the clear and often admitted suggestions of the text, it is surely this labour so eminently respectable otherwise for its industry

१. ऋग्वेद पर व्याख्यान, पृ० ८७

२. धर्मदेव, वेदों का यथार्थ स्वरूप, सं० २०१४, पृ० ८८

goodwill and power of search performed through a long century by European Vedic scholarship.[1]

पाश्चात्य विद्वानों की वेद-विषयक भ्रांतियों का कारण उनका वह पूर्वाग्रह ही था कि जिसके आधार पर उन्होंने वेदों को अर्ध शिक्षित असभ्य पुरोहितों के निम्न विचारों का ऐसा संग्रह समझ लिया था कि जिसमें अनेक राजाओं, देवी-देवताओं की अनर्गल कथाएं भरी पड़ी थीं। उन्होंने वेदों की वाह्य परीक्षा करते समय वेदों की (आत्मा) रहस्य को समझने का यत्न उसी प्रकार नहीं किया जैसे कोई डाक्टर आत्मा में विश्वास न रखता हुआ किसी व्यक्ति का केवल वाह्य परीक्षण करे।

यद्यपि पूर्वाग्रह के कारण ही ये दोष उत्पन्न होते हैं तथापि पूर्वाग्रह बुरा नहीं है। पूर्व आग्रह का अर्थ है—पहली-प्रारम्भिक धारणा। प्रत्येक भाष्यकार कोई न कोई धारणा ही लेकर चलता है। सायण ने वेदों को यज्ञार्थ स्वीकार किया तो अरविन्द उनका आध्यात्मिक अर्थ स्वीकार करते हैं। दयानन्द की धारणा है कि नित्य वेदों में अनित्य राजाओं आदि का इतिहास नहीं हो सकता। जबकि पाश्चात्य विद्वान् वेदों को अनेक कालों की रचना मान कर उनमें इतिहास एवं तुच्छ बातों का प्रतिपादन करते हैं। ये सभी पूर्वाग्रह-प्रारम्भिक धारणाएं ही हैं जिनके आधार पर गवेषक आगे गवेषणा करता है। पूर्वाग्रह रहना स्वाभाविक भी है। इससे इतनी हानि नहीं जितनी कि दुराग्रह से है। दुराग्रही व्यक्ति कभी भी सत्यता को प्राप्त नहीं कर सकता। तर्क एवं प्रमाण से अपनी धारणाओं की पुष्टि न पाकर पूर्वाग्रही व्यक्ति पूर्वाग्रह को छोड़ सकता है पर दुराग्रही व्यक्ति दुराग्रह को नहीं छोड़ सकता। सत्य के अन्वेषण में सबसे बड़ी बाधा है—दुराग्रह। वह भी उस अवस्था में जबकि हम किसी का परीक्षण करने चले हों। वेदों के सम्बन्ध में भी यही बात है। पाश्चात्य विद्वान् वेदों के सम्बन्ध में कुछ पूर्वाग्रह लेकर चले थे। यदि वेद से उनकी उन धारणाओं की पुष्टि नहीं हो पा रही थी तो उनको अपनी पूर्व धारणाएं छोड़कर वस्तु स्थिति को स्वीकार कर लेना चाहिए था। किन्तु उन्होंने ऐसा नहीं किया। उन्होंने अपनी धारणाओं के अनुरूप वेदभाष्यों को ही विकृत रूप में प्रस्तुत किया। यह उनके दुराग्रह का ही परिणाम था।

वेदों की व्याख्या के सम्बन्ध में पाश्चात्य विद्वानों का एक अन्य जबरदस्त दुराग्रह यह भी था कि इन व्याख्याकारों में से कुछ का उद्देश्य वेदों की ऐसी व्याख्या कर देना था कि जिसे पढ़कर वेदों से लोगों की श्रद्धा हट जाये तथा वे ईसाईयत की ओर उन्मुख हो सकें। किसी भी देश की संस्कृति अथवा

१, Arvinda, Dayanand and Veda

साहित्य को नष्ट करने के तीन प्रकार हो सकते हैं—(१) उस साहित्य को जलाकर, गाड़ कर नष्ट कर दिया जाए। (२) उसमें प्रक्षेप करके उसे दूषित कर दिया जाए। (३) उसे निम्न कोटि का सिद्ध करके लोगों की उससे श्रद्धा हटा देना। इस देश की संस्कृति को नष्ट करने के लिए मुसलमानों ने जहाँ इनमें से पहले उपाय का अवलम्बन लेकर सिकन्द्रिया जैसे पुस्तालय को जला डाला वहाँ पाश्चात्य विद्वानों ने उसकी उल्टी व्याख्यायें करके भारतीय मन से उसकी श्रद्धा को समाप्त कर दिया। वेदों की व्याख्या को धर्म से सम्बन्धित कर दिया गया। इसीलिये वेदों को तोड़-मरोड़ कर काल्पनि अर्थ किये गये। विद्वत्ता के क्षेत्र में यह एक वज्रपात था किन्तु अनुसन्धान के नाम पर सब कुछ किया गया। ईसाईयत के प्रचार की ऐसी धारणा रखने वालों में मैक्समूलर सर्वप्रमुख थे। यद्यपि मैक्समूलर मूलतः विद्वान् थे किन्तु अंग्रेजों ने उनकी विद्वत्ता को ईसाइयत के प्रचार का एवं भारतीय संस्कृति के नाश का साधन बनाया। इस विषय में मैक्समूलर से संबंधित वे पत्र ही हैं जो उन्होंने लिखे या उनको लिखे गये। उनमें से कुछ को यहाँ उद्धृत कर देना अप्रासङ्गिक न होगा। अपने वेदभाष्य के उद्देश्य को स्पष्ट करते हुये मैक्समूलर ने अपनी पत्नी को लिखा था[१]—This edition of mine and Vedas will hereafter tell to great extent on the fate of India and on the family of millions of souls in that country. It is the root of their religion and to show them what the root is, I feel sure, is the only way of uprooting all that has been sprung from it during the last three thousand years' मैक्समूलर के उद्देश्य को ही स्पष्ट करने वाला एक पत्र मैक्समूलर के मित्र ई. बी. पुसे ने उनको लिखा था Your work will form a new era in the efforts for the conversion of India. वेदों के प्रति भारतीयों की अश्रद्धा पैदा करने वाला कार्य मैक्समूलर ने इस लिए किया कि ऑक्सफोर्ड विश्वविद्यालय में Boden Chair के प्रोफेसर के रूप में जिस Boden Trust की ओर से कार्य किया उसका उद्देश्य ही भारतीयों को ईसाई धर्म की दीक्षा देना था। मोनियर विलियम ने अपनी Sanskrit English Dictionary की भूमिका में यह स्पष्ट किया है—That its (Boden Chair) founder, Colonel Boden, stated most explicity in his will (August 15. 1811 A.D.) that the special object of the munificent bequest was to promote the translation of scriptures into Sanskrit so, to enable his countrymen to proceed in concession of the nations of India Christian religion, बोडन ट्रस्ट के उद्देश्य के अनु-

१. Life and letters of Max Muller, 1866 A. D.

रूप अपना वेद-भाष्य करके मैक्समूलर ने तत्कालीन भारत के मन्त्री Duke of Argyl को १८ दिसम्बर १८६८ को पत्र लिखा था कि भारत के प्राचीन धर्म का नाश अब निश्चित है। यदि अब ईसाईयत आकर उसका स्थान न ले तो यह किसका दोष है ?[१]

यह सब मैकाले की योजना थी कि मैक्समूलर जैसे विद्वान् व्यक्ति को उसने वेद भाष्य के माध्यम से ईसाईयत के प्रचार में लगाया। यही कारण था कि मैकाले से प्रथम साक्षात्कार के बाद उसकी योजना को सुन कर मैक्स-मूलर ने कहा था—'I went back to Oxford a sadder and a wiser man' मैक्समूलर उदास इसलिए था कि कि एक राजनीतिज्ञ के हाथों बिक गया तथा बुद्धिमान इसलिए कि इसके बदले जीवन की सभी सुविधा तथा यश प्राप्त किया। मैकाले से प्रेरित होने के साथ-साथ मैक्समूलर स्वयं भी ईसाईयत का इस हद तक समर्थक था कि अपने पुत्र को लिखे पत्र में उसने NewTtestament को ही विश्व की सर्वोपरि पुस्तक स्वीकार किया है।[२] इतना ही नहीं अपितु जब जर्मन लेखक Dr. Spiegel ने अपना यह विचार प्रकट किया कि बाइबिल में विश्व निर्माण की प्रक्रिया को अन्य स्रोत से उधार लिया है तो मैक्समूलर ने Spiegel के विषय में लिखा कि वह इस अपराध के लिए दया का पात्र नहीं है—A writer like Dr. Spiegel should know that he can expect no mercy; may he should himself wish for no mercy, but invite the heaviest artillery against the floating battery which he has launched in the troubled waters of Biblical criticism.।[3]

इन सब प्रमाणों से इस धारणा को बल मिलता है कि पाश्चात्य विद्वानों में से अधिकांश विद्वान् पहले से ही एक दुराग्रह लेकर चले थे। उनका उद्देश्य भिन्न था उसी के अनुसार उन्होंने वेदभाष्य किए तथा वेदविषयक अपनी सम्मतियां दीं। उन्होंने वेदों के विषय में नई-नई कल्पनायें कीं तथा उनको वेदार्थ से सम्बद्ध कर दिया जिससे वेद का विकृत स्वरूप ही हमारे सामने प्रस्तुत हुआ। यही कारण था कि विदेशी विद्वानों के वेद-भाष्यों के विषय मे अरविन्द को लिखना पड़ा आधुनिक युग में यूरोपियन विद्वन्मण्डली द्वारा

---

१. The ancient religion of India is doomed and if Christinaity does not step in, whose fault it will be.

२. Would you say that any one sacred book is superior to all others in the world, it may sound prejudiced but stating in all say, the new testament

१. Chips from a German Workshop by Max Muller P. 147

तुलना और अटकल के महान् परिश्रम के उपरान्त तैयार किया गया भाष्य भी विद्यमान है। ऐसा मालूम देता है कि मूल मन्त्रों को लेकर बैठे वैदिक विद्वान् को इस बात के लिए बाधित सा होना पड़ा है कि उसकी व्याख्या करने के स्थान पर वह लगभग नई गढ़न्त करने की प्रक्रिया को स्वीकार करें।[1] अन्त में हम इस प्रकरण को वैदिक विद्वान् डा० सूर्यकान्त के निम्न शब्दों के साथ समाप्त करते हैं—पाश्चात्य मनीषियों का ऋग्वेद को पढ़ने पढ़ाने का एक विशेष उद्देश्य रहा है। इन्होंने इसे खूब पढ़ा है, इसके रोम-रोम का एक्सरे कर डाला है। इसके अक्षरों तथा मात्राओं तक को गिनकर इसके अतीत पर मार्के का प्रकाश डाला है किन्तु दुर्भाग्य से इनकी दृष्टि उन ही बिन्दुओं पर जा पायी है जो वेद को एक आदिम सामान्य सी रचना बतलाते दीख पड़ते हैं। वेद का विश्वरुक् वपुष् इनकी आँखों से ओझल ही रह गया है। परिणाम इसका यह हुआ कि किसी भी पाश्चात्य मनीषी की रचनाओं में वैदिक धर्म के पोषणबिन्दु—वीरता, प्रगल्भता, उदारता, प्रकाश-प्रियता आदि का उत्थान नहीं हो पाया और वैदिक धर्म निजी पितृपूजा, प्रेत पूजा, यज्ञ यागादि का व्यापक बनाकर जनता के सम्मुख पेश किया गया। यत्न यह किया गया कि वैदिक धर्म को कच्चे-पक्के अन्य आदिम धर्मों का जामा पहनाकर दिखलाया जाए, दूसरे शब्दों में वेद की जान छिपा दी गई। उसके आदिन रोमों को काला बताकर पेशन वसना वैदिक युवती को काली सिद्ध किया गया। वे ही बातें जो ग्रीक साहित्य में मिलकर ग्रीक जाति को अम्बर में बिठा देने के लिए पर्याप्त मानी गईं, वेद में स्थान-स्थान पर, सूक्त-सूक्त में उभरी होने पर भी गजनिमीलितेन अवधीरित कर दी गईं और अब वेद बन गया सामान्य सी आदिम जाति का बोलता खिलौना'।[2]

पाश्चात्य विद्वानों के विषय में वेदों में कृतश्रम विद्वान् की यह टिप्पणी कितनी सशक्त एवं सारपूर्ण है, यह स्पष्ट करने की आवश्यकता नहीं है।

वेद की भाषा-ज्ञान का प्रादुर्भाव

यह रही वेद भाष्य एवं भाष्यकारों की विवेचना। इसके साथ ही हमें वेद की भाषा पर भी विचार करना होगा क्योंकि वेद के सम्बन्ध में अनेक मान्यताएं वैदिक भाषा पर ही अवलम्बित हैं, यहां तक कि वेदार्थ भी। इसके अन्तर्गत मुख्यतः प्रश्न हैं—वैदिक भाषा का प्रणयन कब हुआ, किसने किया, कैसे किया आदि।

---

१. वेद रहस्य भाग २, पृ० ३

२. सूर्यकान्त, वैदिक धर्म एवं दर्शन, भाग २, भूमिका, पृ० ७-८

मूल प्रश्न भाषा का नहीं, ज्ञान का है। भाषा विज्ञान भाषा की उत्पत्ति आदि पर विचार करता है, ज्ञान का नहीं। ज्ञान, भाषा से भी पूर्व विद्यमान रहता है। भाषा तो उसे प्रकट करने का साधन मात्र है। भाषा के बिना संकेतों के आधार पर भी वह ज्ञान प्रकट किया जा सकता है। ज्ञान के अभाव में भाषा का कोई प्रयोजन ही नहीं है। ज्ञान साध्य है, भाषा साधन है। साधन के बिना साधन का क्या अस्तित्व ? प्रमेय के बिना प्रमाण की क्या सत्ता ? प्रमेय की सिद्धि के लिए ही तो प्रमाण हैं। इसलिए हमें भी वैदिक भाषा अथवा किसी भी आदि भाषा की उत्पत्ति आदि पर विचार करने से पूर्व ज्ञान के सम्बन्ध में विचार करना होगा। तथा वेद के सम्बन्ध में तो यह और भी आवश्यक है क्योंकि वेद नाम ही ज्ञान का है एच० एच० विल्सन ने Book of the East में वेद का अर्थ ज्ञान ही स्वीकार किया है।

वेदों की उत्पत्ति तथा उनकी भाषा के प्रश्न को थोड़ी देर के लिए एक ओर छोड़ दीजिए। हमारा प्रमेय ज्ञान है। इसके साथ कुछ मूलभूत प्रश्न जुड़े हैं इस संसार में सर्वप्रथम ज्ञान किसे मिला, कैसे मिला, कब मिला, किससे मिला। उन नास्तिकों की बात छोड़ दीजिए जो ईश्वर नाम के किसी तत्त्व को मानने से ही इन्कार करते हैं। जो लोग ईश्वर की सत्ता को स्वीकार करते हैं तथा उसको संसार के उपादान, निमित्त अथवा दोनों कारणों के रूप में स्वीकार करते हैं उनके सामने यह प्रश्न है कि क्या ईश्वर एवं जीव के बीच ज्ञान का सम्बन्ध सम्भव है या नहीं ? क्या ईश्वर ज्ञान प्रदान कर सकता है या नहीं। यदि हम यह पक्ष स्थापित करें कि ईश्वर ज्ञान प्रदान नहीं कर सकता अथवा उसने ज्ञान प्रदान नहीं किया, मनुष्य ने कालक्रम से स्वयं ही ज्ञान अर्जित कर लिया तो यह प्रश्न तुरन्त उपस्थित हो जाता है कि बिना सिखाए हुए व्यक्ति कैसे सीख सकता है। यह परीक्षणों से भी सिद्ध किया गया कि बिना सिखाए व्यक्ति कुछ भी नहीं सीख सकता। यहाँ तक कि वह भाषा भी नहीं सीख सका तथा गूंगा बन गया। जब अब इस विज्ञान के युग में यह अवस्था है तो सृष्टि में आदि मानव के स्वयमेव वह ज्ञान कैसे प्राप्त कर लिया होगा ? यदि व्यक्ति ज्ञान को स्वयमेव प्राप्त नहीं कर सकता तो यह मानने में संकोच नहीं होना चाहिए कि उस ज्ञान को देने वाला कोई होगा। कौन होगा ? वही जो सबसे पूर्व विद्यमान है। ऐसा तत्त्व केवल ईश्वर ही है जिसे हम सर्वज्ञ भी कहते हैं तथा जो सबसे पूर्व विद्यमान भी था। कदाचित ज्ञान के आदान-प्रदान की इसी प्रक्रिया के कारण कहा गया है—स पूर्वेषामपि गुरुः कालेनानवच्छेदात् (योग० १. १. २६) ईसाई धर्म में तो कुमारी मरियम को पवित्र आत्मा की ओर से गर्भवती भी माना गया है फिर उसी पवित्र आत्मा-परमात्मा द्वारा मनुष्य को ज्ञान देना क्यों स्वीकार नहीं किया जा सकता।

यह तो रही भारतीय शास्त्र की बात जिसे हम पुरातन, अतिवाद कहकर अथवा दुराग्रह स्वीकार न भी करें। इस विषय मे हमे वैज्ञानिक मान्यताओ को भी ध्यान मे रखना होगा क्योकि आज के वैज्ञानिक युग मे प्राचीन शास्त्रो की अपेक्षा विज्ञान एव उसके परीक्षणो का अधिक महत्व है। १९वी शती मे वैज्ञानिक ससार ने आत्मा की सत्ता से इन्कार कर दिया तथा बडे-बड़े विद्वान् भी केवल इन्द्रियो को ही ज्ञान का स्रोत मानने लगे। माना तो यहा तक भी गया था कि जैसे वृक्ष मे गोद निकलता है, वैसे ही मस्तिष्क से विचारो का स्रवण होता है।

बीसवी शताब्दी मे ये मान्यतायें बदल गयी। आज वैज्ञानिक आत्मा की सत्ता एव पुनर्जन्म तक को स्वीकार कर रहे हैं। इन पर परीक्षण हो रहे हैं तथा परिणाम सन्तोषजनक निकल रहा है। इसके साथ-साथ आज वैज्ञानिक एव दार्शनिक यह भी स्वीकार करने लगे हैं कि व्यक्ति को अतीन्द्रिय ज्ञान प्राप्त हो सकता है। मार्कोनी से किसी ने पूछा कि तुमने बेतार के तार का पता किन परीक्षणो के आधार पर लगाया है? उसका उत्तर था—'मैंने कोई परीक्षण नहीं किया। ये विचार स्वभावत. मेरे मन मे उठे।' विश्व के सबसे बडे गणितज्ञ आइन्सटीन से भी जब पूछा गया कि तुमने अपने स्थापनाओं को सिद्ध करने में गणित की किन क्रियाओं का उपयोग किया तो उस का भी यही उत्तर था 'ये विचार मेरे मन मे अपने आप उठे, कहाँ से आए, मैं नही जानता।' इसी प्रकार अमेरिका के प्रसिद्ध दार्शनिक जेम्स ने भी लिखा है कि 'कोई नही कह सकता है कि इन्द्रियो के अतिरिक्त हमे ज्ञान प्राप्त नही हो सकता।'[1] व्यक्ति अतीन्द्रिय ज्ञान प्राप्त कर सकता है, जो उसके स्वाभाविक किंवा अर्जित ज्ञान से भिन्न होता है, इस धारणा को पाश्चात्य वैज्ञानिको का समर्थन मिल जाने पर हमे किसी भारतीय के भी इसी प्रकार के विचारो को स्वीकार करने मे आपत्ति नही होनी चाहिए। इस विषय मे अरविन्द घोष कहते हैं कि आत्म विकास की भी दिशाओ का आभास करते हुए उनके मन मे इला, सरस्वती तथा सरमा आदि वैदिक प्रतीको की एक शृखला नियमित रूप से उठनी प्रारम्भ हो गई थी जो उनकी आध्यात्मिक अनुभूतियो से सम्बद्ध थी। उसके आधार पर ही वे वेदो की आध्यात्मिक व्याख्या कर सके।[2] इस प्रकार यह स्वीकार करके कि व्यक्ति अतीन्द्रिय ज्ञान प्राप्त कर सकता है, हम एक सत्य को ही स्वीकार कर रहे हैं तथा अनुभव एव प्रमाण इसे स्वीकार करने मे हमारे सहायक हैं।

---

१ रामलाल कपूर ट्रस्ट द्वारा १९७५ मे प्रकाशित 'ध्यानयोग प्रकाश' की आचार्य राम देव द्वारा लिखित भूमिका से उद्धृत।

२ वेद रहस्य भाग १ पृ० ४७

यह सिद्ध हो जाने पर कि व्यक्ति अतीन्द्रिय ज्ञान प्राप्त कर सकता है, देखना यह है कि इस ज्ञान को वह कैसे और किस प्रक्रिया से प्राप्त करेगा। विश्वास के आधार पर तो यह कहा जा सकता है कि परमात्मा ज्ञान देगा तथा व्यक्ति का आत्मा इसे ग्रहण कर लेगा इसमें कुछ भी बाधा नहीं है किन्तु यदि विश्वास का आश्रय न लेकर इसे ही तर्क एवं प्रमाण से पुष्ट करना हो तो इस प्रकार कहा जाएगा कि वैयाकरणों ने शब्द को नित्य मानकर स्फोट की सत्ता स्वीकार की है। कोई भी ज्ञान सर्वप्रथम स्फोटरूप में ही होता है। परमात्मा स्वयं ज्ञान-स्वरूप है।[1] स्फोट एक अखण्डात्मक इकाई है। श्रोता एव द्रष्टा बाह्य इन्द्रियों द्वारा अखण्ड स्फोट को ही स्वीकार करता है। वह उसे तुरन्त ग्रहण कर लेता है। परमात्मा की ओर से ज्ञान का प्रकाश मानने पर भी यही कहा जायेगा कि गृहीता वैदिक ऋषि ने उसे वेद-ज्ञान को स्फोट रूप में—अखण्ड रूप में ग्रहण किया। यह क्योंकि आत्मिक प्रकाश था, आन्तरिक अनुभूति थी अतः इसे सीधे आत्मा ने ग्रहण किया, बाह्य श्रवणेन्द्रिय आदि की इसमें आवश्यकता नहीं पड़ी। यही है अतीन्द्रिय ज्ञान की प्राप्ति जिसे वैदिक ऋषि ने परमात्मा से प्राप्त किया। स्फोट को हम विस्फोट से भी व्याख्यात कर सकते हैं। जैसे विस्फोट क्षण भर में एक दम हो जाता है किन्तु उसका परिणाम उसकी शक्ति एवं उसमें निहित सामग्री के अनुसार कम अथवा अधिक होता है उसी प्रकार परमात्मा मे स्थित वेद रूपी ज्ञान का विस्फोट मानने में कोई विप्रतिपत्ति नही है। इसी तथ्य को महान् वैयाकरण भर्तृहरि यह कहकर स्वीकार कर रहे है कि प्रकाश को प्राप्त क्षीणकल्मश ऋषि लोग आर्षचक्षु अर्थात् योगजशक्ति से अतीन्द्रिय एवं असंवेद्य ज्ञान को प्राप्त कर लेते हैं।[2] यद्यपि भर्त्तृहरि की मान्यताएं व्याकरण के क्षेत्र में सुप्रतिष्ठित एव सर्वग्राह्य हैं पुनरपि इस प्रकार की बातों को स्वीकार करने में यदि हमें संकोच होता है तो यह हमारे पूर्वाग्रह का ही परिणाम है। इस विषय में आध्यात्मिक साधक अरविन्द भी कहते हैं कि स्वतः प्रकाश ज्ञान (इलहाम या ईश्वरीय ज्ञान) की वैदिक कल्पना में किसी चमत्कार या अलौकिकता का निर्देश नहीं मिलता।[3]

---

१. सत्यं ज्ञानमनन्त ब्रह्म।

२. वा० प० १।३८

अतीन्द्रियानसंवेद्यन्पश्यन्त्यार्षेण चक्षुषा।
ये भावान् वचनं तेषां नानुमानेन बाध्यते॥

३. वेद रहस्य, भाग १, पृ० ११

अतीन्द्रिय ज्ञान की प्राप्ति स्वीकार करने के पश्चात प्रश्न होता है कि गृहीता ने उस ज्ञान को किस रूप में ग्रहण किया ? क्या भाषा आदि के बिना अस्पष्ट रूप में अथवा भाषा सहित स्पष्ट रूप में । यहां पर यही कहा जायेगा कि भाषा अर्थात् शब्द के बिना कोई भी ज्ञान भासित नहीं होता। ज्ञान के साथ संयुक्त है भाषा, भले ही वह भाषा कोई भी हो, किसी भी प्रकार की हो। भाषा एवं ज्ञान का तादात्म्य है भाषा ही ज्ञान को प्रकट करने तथा ग्रहण करने का साधन है। भर्तृहरि भी यही कहते हैं कि किसी भी ज्ञान की शब्द के बिना प्रतीति नहीं हो सकती। शब्द अर्थात् भाषा से समस्त ज्ञान अनुविद्ध है।[1] प्रो० मैक्समूलर भी यही कहते हैं कि भाषा के बिना विचार कभी सम्भव नहीं। I, therefore, declare my correction as explicity as possible, that thought in the sence of reasoning is not possible without language हीगल नामक सुप्रसिद्ध दार्शनिक ने भी कहा है कि We think in names.

ज्ञान एवं भाषा को साथ-साथ मानकर वैसे सामान्यतः सिद्ध हो ही जाता है कि व्यक्ति ने सर्वप्रथम जिस स्रोत से ज्ञान को प्राप्त किया, ठीक उसी स्रोत से उसके साथ भाषा को भी प्राप्त किया। पुनरपि यहां पर हमें भाषोत्पत्ति के भाषावैज्ञानिक मतों की ओर भी ध्यान रखना होगा। इसमें इतना कहने का अवसर तो है ही कि भाषा-विज्ञान भाषोत्पत्ति के विषय में किसी एक निर्णय पर नहीं पहुंच पाया है। अभी भी इस विषय में विद्वानों के कई मत हैं तथा उनमें से एक मत यह भी है कि भाषा ईश्वर प्रदत्त है। यदि यह मत बिल्कुल काल्पनिक किंवा अस्तित्वहीन होता तो भाषा विज्ञान जैसे प्रगतिशील विज्ञानों में इसकी गणना ही न की जाती। इसलिए भाषावैज्ञानिक दृष्टि से भाषोत्पत्ति के सम्बन्ध में जितना महत्त्व अन्य मत रखते हैं उतना ही महत्व भाषा का ईश्वरीय पक्ष भी रखता है। इसलिए भारतीय मनीषियों ने तो वैदिक भाषा को भी ईश्वरीय मानते हुए पहले ही कह दिया था 'वर्णानुपूर्वी स्वतन्त्र्यात्नार्थे नित्या' (म०भा०) इस विषय में अरविन्द कहते हैं 'वेद की भाषा स्वयं श्रुति है। वह एक छन्द है जिसका बुद्धि द्वारा निर्माण नहीं हुआ बल्कि जो श्रुतिगोचर हुआ वह एक दिव्य वाणी है जो कम्पन करती हुई

---

१. वा० प० १-१२३

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुगमादृते ।
अनुविद्धमिव सर्वं ज्ञानं शब्देन भासते ॥

२. Max Muller' Science of Language P. 99

असीम से निकल कर उस मनुष्य के अन्तःकरण में पहुंची जिसने पहले से ही अपने आप को अपौरुषेय ज्ञान का पात्र बना रखा था।[1]

इस प्रकार ज्ञान एवं भाषा के सम्बन्ध में विचार करने के उपरान्त अब हमें विचारना होगा कि यह दैवीय ज्ञान किस काल में प्राप्त हुआ। क्या इसे कभी भी कोई भी प्राप्त कर सकता है अथवा किसी भी काल-विशेष में इसकी उपलब्धि हुई। उत्तर स्पष्ट है कि ऐसा ज्ञान सृष्टि के प्रारम्भ में ही मिलना चाहिए। इसमें हेतु यह है कि जिस समस्त प्राणियों एवं उनके उपयोग में आने वाले पृथिवी, वनस्पति, सूर्य, चन्द्र आदि पदार्थों का निर्माण सृष्टि के प्रारम्भ में हुआ उसी प्रकार मनुष्य मात्र के लिए उपयोगी ज्ञान वेद भी ऋषियों के अन्तःकरण में तभी प्रकट हुआ होगा यदि इस ज्ञान प्राप्ति को प्रारम्भ में न मानकर सृष्टि के मध्य में माना जाए तो इस आक्षेप से हम बच नहीं सकते कि इस ज्ञान प्राप्ति से पूर्व उत्पन्न प्राणी इससे वञ्चित रह गये। इसके अतिरिक्त सर्ग के प्रारम्भ में दैवीय ज्ञान एवं भाषा की प्राप्ति मानने में कोई अड़चन भी तो नहीं है। हां एक अड़चन अवश्य है जिसे हमें आंखों से ओझल नहीं करना होगा, भले ही वह निःसार ही क्यों न हो। और वह यह है कि भाषा-विज्ञान वैदिक भाषा को आदिम भाषा स्वीकार नहीं करता। उसने कल्पना की है इस भाषा से पूर्व किसी अन्य भाषा की तथा उसे ही भारोपीय भाषाओं का उद्‌गम माना है। विज्ञान अथवा भाषा-विज्ञान की मान्यताओं तथा उपलब्धियों से इन्कार करना मानो सत्य ही इन्कार करना है। कोई भी सत्यान्वेषी ऐसा करने को तैयार नहीं होगा किन्तु यह तभी तक सम्भव है जब तक कि उस विज्ञान की वे मान्यताएं परीक्षण एवं प्रभावों पर आधारित हों इसके विपरीत यदि उन मान्यताओं की स्थापना में भी प्रमाणों के अभाव में कल्पना का ही आश्रय ले लिया गया हो तो उन मान्यताओं को मानने के लिए बाध्य भी नहीं होना चाहिए। यदि हम ऐसा नहीं करते तो हमें यह कहने में झिझक नहीं होनी चाहिए कि ऐसी अवस्था में हम बुद्धि का उपयोग न करके सत्य से दूर भाग रहे हैं तथा केवल पूर्वाग्रह के आधार पर अपनी उन मान्यताओं की पुष्टि कर रहे हैं।

भाषाविज्ञान ने आदि भाषा के क्षेत्र में भी ऐसी ही मान्यता स्थापित की है। इस तथ्य से कौन परिचित नहीं है कि भारोपीय भाषाओं के उद्‌गम के रूप में भाषा विज्ञान ने जिस मूल भाषा की कल्पना की है—(१) उसका कहीं भी कोई भी प्रमाण उपलब्ध नही है। यहां तक कि उसकी वर्णमाला के एक वर्ण का भी हमें ज्ञान नहीं। (२) विपुल साहित्य तो क्या एक पृष्ठ

१. वेद रहस्य, भाग १, पृ० ११

भी उस भाषा में कहीं लिखा हुआ नहीं मिला। (३) उस भाषा के बोलने वालों की सत्ता में कोई प्रमाण नहीं है। (४) यह भाषा कहां बोली जाती थी, इसके बोलने वालों का प्रदेश कौन सा था, यह सब ही तो प्रमाण शून्य है। फिर भी साहस है भाषा-वैज्ञानिकों का कि उन्होंने ऐसी भाषा की कल्पना कर ली। कल्पना ही नहीं, उसे भाषा-विज्ञान में सर्वाधिक महत्व दिया गया अथवा यों कहें कि बालू की इस कच्ची नींव पर भाषाविज्ञान जैसे सुदृढ़ भवन को खड़ा कर दिया। उनका अनुगमन करने वाले अन्य भाषाविदों, विशेषकर भारतीयों की भी प्रशंसा करनी ही चाहिए कि उन्होंने भी बिना कुछ सोचे-विचारे इस प्रमाण-शून्य कल्पना को स्वीकार कर लिया। ऐसा करने में अन्य कारणों के साथ यह कारण भी रहा है कि भारतीय विद्वद्वर्ग पाश्चात्य भाषा वैज्ञानिकों की मान्यताओं को स्वीकार करके भाषा-विज्ञान पर भाषण देकर, नयी-नयी पुस्तके लिखकर शीघ्र ही भाषा वैज्ञानिकों की प्रशस्त ख्याति को प्राप्त करना चाहता था।

अब समय आ गया है इस विषय में नये सिरे से विचार करने का। भाषा-विज्ञान एक विज्ञान है, इसे स्वीकार करना ही होगा किन्तु यदि जल्दबाजी मे अथवा पुष्ट प्रमाणों के अभाव में इसके कुछ ऐसे निष्कर्ष चले आ रहे हों जिनमें कि परिवर्तन की गुंजाइश है तो हमें उस अपेक्षित परिवर्त्तन को स्वीकार करने में झिझक नहीं होनी चाहिए। यह शुभ संकेत है कि आज इस विषय में खुली बुद्धि से विचार होने लगा है। युवा विचारक डा० सूर्य-कान्त बाली, जो वर्षों से दिल्ली विश्वविद्यालय में भाषा-विज्ञान पढ़ा रहे हैं ने बलपूर्वक इस बात को कहा है कि भारोपीय भाषा की मूल भाषा के रूप में अन्य कोई भाषा पहले विद्यमान न थी। उस भाषा की कल्पना सर्वथा निराधार है। इस प्रकार यदि हम भारोपीय भाषा के मूल इस काल्पनिक भाषा को स्वीकार करना छोड़ दें तो वैदिक भाषा ही ऐसी भाषा बच रहती है कि जिसके माध्यम से सृष्टि के आदि में दैवीय ज्ञान को प्राप्त किया गया तथा इस विषय में हम महाभारत के इस प्रमाण की भी उपेक्षा नहीं कर सकते कि सृष्टि के आदि में प्रजापति ब्रह्मा ने वेदमयी वाणी उत्सृष्ट की।[1] भाषा एवं विज्ञान के सम्बन्ध में अरविन्द के ये विचार भी हमारे अवधान की अपेक्षा रखते हैं 'भाषा-विज्ञान उन नियमों का पता लगाने में असफल रहा है जिन नियमों पर कि भाषा का निर्माण हुआ है, या यह कहना अधिक

---

१. महाभारत, शान्तिपर्व, अ० २३२,२४

अनादिनिधना नित्या वागुत्सृष्टा स्वयंभुवा।
आदौ वेदमयी दिव्या यतः सर्वाः प्रवृत्तयः॥

ठीक है कि जिन नियमों से भाषा का शनैः शनैः विकास हुआ है, और दूसरी ओर इसने कल्पना एवं बुद्धि-कौशल की पुरानी भावना को पर्याप्त रूप में कायम रखा है और यह सन्दिग्ध अटकलों की ठीक इस प्रकार की बौद्धिक चमक-दमक से भरा पड़ा है।[1]

भाषा के सम्बन्ध में इस ऊहापोह के पश्चात् भाषा के सम्बन्ध में उन प्रमाणों पर यह विचार करना भी असंगत नहीं होगा जो कि स्वयं वेदों में प्राप्त है। ऐसा इसलिए भी है कि किसी भी वस्तु अथवा प्राणी के सम्बन्ध में अन्य प्रमाणों की अपेक्षा उसके अपने अन्तःसाक्ष्यों का मूल्य सबसे अधिक है। भाषा के सम्बन्ध में 'चत्वारि वाक्परिमिता पदानिः' ऋग्० १.१६४.१ मन्त्र में वाणी के चार प्रकार के पदों का उल्लेख किया गया है। पतञ्जलि ने इनके नाम आख्यात उपसर्ग तथा निपात के रूप में स्पष्ट किये हैं। आधुनिक भाषा-विद् एवं वैयाकरण भी इन चार भेदों को स्वीकार करते हैं। इसी प्रकार 'चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वेशीर्षे सप्तहस्तासो अस्य, (ऋग्० ४.५८.३) मन्त्र की व्याख्या में पतञ्जलि ने नाम, आख्यात, उपसर्ग तथा निपात्, भूत, भविष्य, वर्त्तमान काल, नित्य तथा कार्य शब्द तथा सात विभक्तियों का उल्लेख किया है। ये मान्यताएं सभी को स्वीकृत हैं। वाणी के सम्बन्ध में वेद की इन मान्यताओं को तो हम स्वीकार कर लेते हैं किन्तु जब वेद वाणी की उत्पत्ति की चर्चा करता है तो उसके विरोध में हम एकदम अपने हाथ ऊंचे कर देते हैं। ऋग्वेद के 'बृहस्पते प्रथमं वाचोऽग्रं यत्प्रैरत नामधेयं दधाना, (ऋग्०१०.७१.१) तथा 'यज्ञेन वाचः पदवीयमायन्' (ऋग्० १०.७१.३) मन्त्रों में वाणी की उत्पत्ति के सम्बन्ध में स्पष्टतः कहा गया है कि सभी नामों को धारण करने वाली वाणी को ऋषियों ने परमात्मा से यज्ञ के द्वारा हृदय गुहा में प्राप्त किया। इस प्रमाण को स्वीकार करने में हम इसलिए हिचकिचाते हैं कि इसमें वाणी की उत्पत्ति के ऐसे सिद्धान्त का उल्लेख है जो कि आधुनिक मत से मेल नहीं खाता। इसी प्रकार 'यस्मिन्वेदा निहिता विश्वरूपा' (अथर्व० ४.३५.६) 'तस्मादयज्ञात् सर्वहुतः ऋचः सामानि जज्ञिरे' (यजु० ३१.७) तथा यस्मादृचोऽपातक्षन्० अथर्व० १०.४.७, २० आदि मन्त्रों को जहां कि परमात्मा से वेदोत्पत्ति का वर्णन है, हम स्वीकार करने से कतराते हैं। वेदों के सम्बन्ध में अन्य प्राचीन शास्त्रों के ऐसे वचनों को स्वीकार करने के लिए भी हम तैयार नहीं होते जहां कि परमात्मा से वेदों की उत्पत्ति बतलायी गई है तथा वेदों की वर्णानुपूर्वी तक को भी नित्य माना

---

१. वेद रहस्य, भाग १, पृ० ३

गया है जबकि इन्हीं शास्त्रों की अन्य मान्यताओं तक हम खुले रूप में स्वीकार करते हैं। 'शास्त्र योनित्वात्. वे. सू, १.१.३ की व्याख्या करते हुए शंकराचार्य ने बिल्कुल स्पष्ट लिखा है कि ऋग्वेदादि की उत्पत्ति ब्रह्म से ही हुई है।[1] शंकराचार्य के इस वचन को हम आदर नहीं देते जबकि उनके द्वारा प्रतिपादित ब्रह्मवाद, मायावाद तथा वेदान्त के अन्य सिद्धान्तों को हम स्वीकार कर लेते हैं। इसी प्रकार का व्यवहार हम अन्य शास्त्रों के साथ भी करते हैं। यह अर्धकुक्कटी न्याय है। आप्तपुरुष का प्रत्येक वचन प्रामाणिक होता है क्योंकि वह तत्त्वदर्शी होता है।[2]

यदि हम भाषा युक्त ज्ञान की अतीन्द्रिय प्राप्ति स्वीकार कर भी लें तो भी यह कैसे कहा जा सकता है कि वेद ही ईश्वरीय ज्ञान है, अन्य नहीं, क्योंकि कुरान, बाईबिल आदि को भी तत्तत् धर्मावलम्बी ईश्वर का ज्ञान ही मानते हैं। यह भी कोई पुष्ट तर्क नहीं कि सृष्टि के मध्य में ऐसा दैवीय ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता। वेद ही ईश्वरीय ज्ञान है, अन्य पुस्तकें नहीं, यदि इस पक्ष में भारतीय प्राचीन शास्त्रों से प्रमाण उद्धृत किए जायें तो वे भी यहां पर हमारी सहायता नहीं कर सकते क्योंकि अन्य धर्मावलम्बी उन पर विश्वास करने को बाध्य नहीं हैं। इसके अतिरिक्त उनके शास्त्रों में भी उनके पक्ष-पोषक वचन मिल जायेंगे। ऐसी स्थिति में कौन सी पुस्तक अथवा ज्ञान को को ईश्वरीय माना जाए, यह भी यहां विचारणीय है।

यहां पर हमें ईश्वरीय ज्ञान की कुछ कसौटी नियत करनी होगी, उस पर जो खरा उतरे वही दैवीय ज्ञान है, अन्य नहीं, ऐसा स्वीकार करने में आपत्ति नहीं है। ईश्वर को सभी सर्वज्ञ एवं सर्वव्यापक मानते हैं भले ही इसे god, अल्लाह आदि किसी भी नाम से पुकारें। ऐसे परमात्मा से ज्ञान का प्रादुर्भाव (इलहाम) मानने पर उसके ज्ञान की भी कुछ विशेषतायें स्वीकार करनी होंगी। यथा—परमात्मा की भाँति उसका ज्ञान भी देश, काल, भाषा एवं धर्म आदि की सीमा से बाहर होगा, तभी वह ज्ञान सार्वभौम बन सकता है। क्योंकि समस्त विश्व का संचालन करने वाला एक परमात्मा है इसलिए उसका ज्ञान भी ऐसा होना चाहिए (१) जो सभी व्यक्तियों के लिए समान हो। वह केवल किसी देश विशेष के निवासियों के लिए न हो। (२) वह किसी सम्प्रदाय अथवा देश की भाषा विशेष में न हो। (३) वह ज्ञान किसी

१. वेदान्त दर्शन १.१.३

महत ऋग्वेदादेः शास्त्रस्य योनिः कारणं ब्रह्म नहीदृशस्य शास्त्रस्यर्ग्वेदादिलक्षणस्य सर्वगुणान्वितस्य सर्वज्ञादन्यतः सम्भवोऽस्ति।

२. न्यायभाष्य—आप्तःखलु साक्षाद् कृदधर्मा।

धर्म विशेष का प्रतिपादन न करता हो। (४) वह ज्ञान, विज्ञान एवं सृष्टि क्रम के विरुद्ध न हो। (५) उस धर्म में किसी धर्म विशेष वालों के प्रति पक्षपात तथा वैर न हो।

इन गुणों से, दूसरे शब्दों में ईश्वरीय गुणों से युक्त जो भी ज्ञान हो उसे हमें परमेश्वर का ज्ञान स्वीकार कर लेना चाहिए। इन विशेषताओं के आधार पर सरलता से अनुमान किया जा सकता है कि कौन ऐसा ज्ञान ईश्वरीय है तथा कौन सा नहीं। ऐसा ज्ञान जिस पुस्तक में निबद्ध होगा उसे ही परमेश्वर की वाणी कहना उचित है। अन्य धर्मों की धर्म-पुस्तकों की आलोचना किंवा निन्दा से सर्वथा दूर रहते हुए भी यह कहना गलत नहीं होगा कि उनको ईश्वरीय ज्ञान नहीं कहा जा सकता क्योंकि उनमें ईश्वरीय ज्ञान के उक्त गुण विद्यमान नहीं है। यहां केवल एक-दो उदाहरण देना ही पर्याप्त होगा। बाइबिल में पृथिवी को गोल न बतलाकर चपटी कहा गया है, जो विज्ञान विरुद्ध है। कुरान में इस्लाम को न मानने वालों को काफिर कहा गया है तथा उनको मारने का आदेश है। दुराग्रह के अतिरिक्त अन्य कोई मार्ग नहीं है कि इस प्रकार की पुस्तकों को ईश्वरीय ज्ञान कहा जाए। जबकि दूसरी ओर वेद में ईश्वरीय ज्ञान की सभी विशेषतायें विद्यमान हैं। (१) वेद में समस्त भूमि के निवासी एक माने गए हैं। उनमें किसी प्रकार का भेदभाव वेद की दृष्टि में नहीं है। पृथिवी उन सब की माता है तथा वे पृथिवी के पुत्र हैं।[1] (२) वेद किसी जाति-विशेष तथा धर्म विशेष का प्रतिपादन नहीं करता। वेद में सबको आर्य बनाने के लिए लिखा है,[2] किन्तु यहाँ आर्य शब्द जातिवाचक नहीं अपितु श्रेष्ठ अर्थ में है। सभी व्यक्ति श्रेष्ठ आचरण वाले हों, यही इसका अभिप्राय है। इससे आगे 'अराव्णः' पद पढ़ा है जिसका अर्थ है—दुष्ट। अतः निरोधिता के नियम से आर्य का अर्थ 'श्रेष्ठ' ही होगा न कि जातिवाचक, जैसा वि० इसी नियम के आधार पर 'कर्णार्जुनो' में कर्ण का अर्थ अर्जुन का शत्रु कर्ण है, न कि मनुष्य का कान। (३) वेद का ज्ञान किसी भी काल से सम्बन्धित नहीं है। उसमें भूत-भविष्य-वर्त्तमान का भेद नहीं है। वेद के निष्कर्ष जो कल सत्य थे आज भी वैसे ही हैं तथा आगे भी वैसे ही रहेंगे। पाणिनि मुनि ने इसी को 'छन्दसि लुङ् लङ् लिट' कहकर स्पष्ट किया है। (४) वेद का ज्ञान मनुष्य मात्र के लिए है वहां सम्प्रदाय गत अथवा किसी

---

१. अथर्व० १२.१.१.१२
माता भूमिः पुत्रोऽहं पथिव्याः।

२. कृण्वन्तो विश्वमार्यमपघ्नतोऽराव्णः।

अन्य प्रकार का विभाजन नही है। वेद कहता है—यथेमां वाचं कल्याणी मावदानि जनेभ्यः' यहाँ पर 'जनेभ्यः' का अर्थ मनुष्य मात्र के लिए ही है। इस विषय में प्रो० हीरेन लिखते हैं कि वेद मनुष्य मात्र की उन्नति और प्रगति के लिए दिव्य प्रकाश स्तम्भ का काम देते हैं।[1] (५) वेद के सिद्धांत विज्ञान अथवा सृष्टि क्रम के विरुद्ध नहीं हैं। आज तक वेद का एक भी सिद्धात इनसे विपरीत नही पाया गया, हाँ विज्ञान से वेद की बातों की पुष्टि अवश्य हुई है। उदाहरणार्थ वेद में सूर्य के चारों ओर पृथिवी के घूमने का वर्णन है।[2] विज्ञान ने भी इस तथ्य को स्वीकार किया हुआ है। वेद के इस प्रकार के सिद्धांतों के लिए ही कदाचित कणाद मुनि ने कहा है—'बुद्धिपूर्वा वाक्य कृतिर्वेदे' अर्थात् वेद की रचना बुद्धिपूर्वक है।

यह तो रही वेद की ऐसी विशेषतायें जो उसे ईश्वरीय ज्ञान सिद्ध करती हैं। इनके अतिरिक्त वेदो को ईश्वरीय ज्ञान मानने में एक हेतु यह भी है कि संसार भर में केवल वेद ही ऐसी पुस्तक है कि जिसके कर्त्ता का पता नहीं। अन्य प्राचीन पुस्तको मे उनके लेखकों के नाम भी उद्धृत हैं। यदि वेद का भी कोई कर्त्ता होता तो उसका नाम रहता तथा परम्परा उसे स्वीकार करती। ऐसा न होने पर वेद को ईश्वरीय ज्ञान मानने में आपत्ति नहीं है।

जैसा कि पहले कहा गया है कि यह ज्ञान सृष्टि के आदि में मानना सुसंगत है न कि मध्य में अथवा कभी भी। अब यह प्रश्न उठता है कि सृष्टि का प्रारम्भ कब माना जाये। वेदों के काल के विषय में विद्वानों के अनेक वाद हैं। ८००० ई० पू० से लेकर करोड़ों वर्ष पूर्व तक वेदो का काल माना जाता है। वेदकाल एवं ऐतिह्य सम्बन्धी मान्यताओं पर पुस्तक के द्वितीय खण्ड मे विचार किया गया है।

1- Prof. Hearen, Histrorical Researches Vol II P.-127

२. अयं गौ पृश्निरक्रमीदसदन्मातरं पुरः।

वेद एवं उसकी वैज्ञानिक व्याख्याएं

डॉ० फतेह सिंह

[The article offers a general survey of the methodology of the Vedic interpretation adopted by the westerners and their supporters in India. The central theme of the article is that though the western scholars have invested a lot of time and energy in Vedic studies their work, however, has not been able to propound the essence of the Vedas. The learned author has relied on certain reasoning and speculation while arriving at the conclusion. The western Vedic scholar, have not given any importance to the real philosophy and 'ethos' of the Vedic sages they, on the other hand, have ecommitted themselves to their own definition of scientific and direct interpretation of the Vedas wherein they have found a sort of primitive poetry of the early barbarians. The author views with concern that even some very serious and well-thought out attempts at the Vedic exigecy by some Indians have not met with the kind of respect and recognition which is due to them. Ed.]

वेदों का अध्ययन हमारे विश्वविद्यालयों में पाश्चात्यों के अनुकरण पर ही हो रहा है। यद्यपि दयानन्द और अरविन्द ने भी वेद-व्याख्या को नई दिशा दी है, परन्तु उसको अवैज्ञानिक कह कर टाल दिया जाता है। आर्य समाज तथा पाण्डिचरी आश्रम के माध्यम से इस दिशा में जो भी कार्य हुआ है उसे विश्वविद्यालयों के योग्य नहीं समझा जाता। हमारे संस्कृत के प्रोफेसर और वैदिक रिसर्च स्कालर तथाकथित वैज्ञानिक व्याख्याओं से आतंकित हैं। उनसे पूर्णतया सहमत होते हुए भी, उनकी समालोचना करने का साहस नहीं करते। इसलिए वैदिक-शोध के क्षेत्र में इन्हीं वैज्ञानिक व्याख्याकारों का वर्चस्व है।

के अतिरिक्त विश्व में कोई अन्य धर्म भी है, और न वे यही स्वीकार करते हैं कि हिन्दू दर्शन और धर्म में नैतिकता की कोई जगह हो सकती है।

इन पूर्वाग्रहों के कारण, योरोपियन विद्वान वेद के साथ न्याय करने में असमर्थ रहे, क्योंकि वेद वस्तुतः स्पृहणीय महा धन है जिसका ज्ञान 'विश्व-मानुष' को ही हो सकता है—

यस्य ते विश्वमानुषो भूरेर्दत्तस्य वेदति। वसु स्पार्हं तदा भर।

(ऋ० ८, ४५, ४२)

यहाँ 'वेदति' क्रिया का विषय बनने योग्य जो 'वसु' है उसी का नाम वस्तुतः वेद है और इसी 'वेद' का उपदेश करने वाले ग्रन्थ इस देश में वेद कहलाए। यह 'वेद' साधारण इन्द्रिय-संनिकर्ष-जन्य ज्ञान नहीं और न तर्क-वितर्क-जन्य ज्ञान ही है। यह अहं पूर्व बुद्धि (महत्) से होने वाला 'संवेदन' है जिसको लक्ष्य करके अमेरिकन कवि व्हिटमैन ने कहा है—"ये वस्तुतः सभी युगों और सभी देशों के मनुष्यों के विचार हैं; ये मेरे मौलिक विचार नहीं हैं। यदि ये जितने मेरे हैं उतने ही तुम्हारे नहीं हैं, तो वे कुछ भी नहीं, अथवा लगभग कुछ भी नहीं।" ऐसी अनुभूति तभी सम्भव है जब मनुष्य अपनी अहं बुद्धि से ऊपर उठ सके; मानुष से "विश्वमानुष" बन सके। जो मनुष्य इस स्थिति में जितने अधिक समय तक और जितनी अधिक गहराई तक रह सकता है उतना ही वह इस अतीन्द्रिय और अति-मानसिक ज्ञान का अधिकारी हो सकता है। वेदव्यास, महावीर, बुद्ध, ईसा, कनफ्यूशियस, लाओत्से, जोराष्टर, मुहम्मद आदि महा-पुरुष अपने-अपने ढंग में ऐसे ही विश्वमानुष थे जिन्होंने किसी न किसी रूप में इस ज्ञान का साक्षात्कार किया था। यही कारण है कि इन सबमें कुछ आधारभूत तत्त्व एक से हैं। यह दूसरी बात है कि कोई इसे 'प्रत्यक्ष श्रुति' कहता है, कोई 'शुक्ल ध्यान', कोई 'बोध', कोई 'वहोमनो', कोई 'तत्त्व', 'ताओ याति' और कोई 'इलहाम'।

भारत के जिन ग्रन्थों में, इसी 'तत्त्व' का व्यवस्थित एवं सर्वांगपूर्ण 'ज्ञान' सुरक्षित है उन्हीं को वेद की संज्ञा दी गई है। यह तत्त्वज्ञान ही इन ग्रन्थों के अध्ययन का एकमात्र लक्ष्य हो सकता है। दयानन्द, अरविन्द, मधु-सूदन ओझा और डा० आनन्दकुमार स्वामी तथा उनसे प्रेरणा ग्रहण करने वाले विद्वान जब इस लक्ष्य की ओर बढ़ते हैं तो उन्हें पता लगता है कि इन ग्रन्थों का ज्ञान किसी देश या काल-विशेष से सम्बन्ध नहीं रखता, अपितु वह उस 'अग्र' भूमि का है जो सब काल-खंडों तथा सब देशों के लिए समान रूप से उपयोगी है, क्योंकि वह मानव-मात्र की अति-वैयक्तिक, अतीन्द्रिय तथा अति-

मानसिक 'श्रुति' या शब्द है न कि स्थूल कर्णेन्द्रिय द्वारा श्रवण किया हुआ 'शब्द'। इसी शब्द को वाक्यपदीयकार ने 'अनादिनिधनं ब्रह्म' कहकर उसे पश्यन्ती, मध्यमा और वैखरी स्तरों की अभिव्यक्तियों में पाया और इसी को 'पूर्वपाणिनीयम्' ने 'शब्दो धर्मः' कहकर उसे स्थूल इन्द्रियों तक अभिव्यक्त होता देखा। इसी के संदर्भ में बाइबिल में कहा गया कि, "In the beginning was the word, and the word was with God, and the word was God. The same was in the beginning with God. All things were made by him, and without Him was not anything made that was made. In him was life, and the life was the light of men. And the word was made of flesh and dwelt among us..."

निस्संदेह इस 'शब्द' या 'तत्त्व' का पूर्ण 'वेदन' मानव व्यक्तित्व के उस अहं पूर्व स्तर पर सम्भव है जो अतिवैयक्तिक है और इसीलिए 'वेद' को अपौरुषेय भी कहा गया, परन्तु इसीलिए तो वह प्रत्यक्ष-प्रियता के आग्रहियों के लिए त्याज्य नहीं होना चाहिए। आखिरकार आज परामनोविज्ञान के जो अनेक तथ्य सामने आए हैं उनकी व्याख्या भी क्या इन्द्रिय-संनिकर्षजन्य या तर्काश्रित ज्ञान पर संभव है? स्वयं भौतिक विज्ञानों के जिन अनेक सिद्धांतों की खोज हुई है वे भी क्या, न्यूनाधिक रूप में, इसी अतिमानसिक प्रेरणा के परिणाम नहीं हैं? क्या अणु और उसके इलेक्ट्रान की उछल-कूद का ज्ञान तथाकथित प्रत्यक्ष-प्रिय वैज्ञानिकता को एक चैलेंज[1] नहीं है? सच तो यह है कि आज की भौतिकी भी उस स्थिति पर पहुँच गई है जहाँ तथ्यों का ज्ञान सामान्य अर्थ में प्रत्यक्ष (डाइरेक्ट) नहीं कहा जा सकता। इसलिए ज्ञान की अप्रत्यक्षता से सर्वथा निषेध करना दुराग्रह मात्र है। फिर, जिसको सामान्यतः प्रत्यक्ष ज्ञान कहा जाता है, वही एक दृष्टि से अप्रत्यक्ष ज्ञान है, क्योंकि उसमें ज्ञाता और ज्ञेय के बीच कोई न कोई माध्यम होता है, चाहे वह इन्द्रिय हो या मन। इसके विपरीत उक्त अतिमानसिक 'तत्त्व का ज्ञान यथार्थ रूप में 'प्रत्यक्ष' है, क्योंकि इसमें ज्ञाता और ज्ञेय के मध्यस्थ माध्यम का सर्वथा अभाव[2] होता है।

फिर भी इस तत्त्वज्ञान को तथाकथित 'ऐतिहासिक पद्धति' से नहीं समझा जा सकता, क्योंकि तत्त्वज्ञानी दृष्टि मूलतः 'विकास' या 'प्रगति' की

---

१. देखिए बर्ट्रेन्ड रसल, ऐन आउटलाइन आव फिलोसाफी, पृ० १६३

२. रेमिग्वेनों, इन्ट्रोडक्शन टु दी स्टडी आव हिंदू डाक्ट्रिन्स, पृ० ११६

कल्पना के विपरीत होती[3] है, यद्यपि यही यथार्थ रूप में 'सनातन धर्म' है जिस के आलोक में निरन्तर होने वाले ऐतिहासिक परिवर्तनों को नियमित और नियंत्रित किया जा सकता है। इसी के बल पर भारत ने कभी अपनी अनेक नस्लों, भाषाओं, मजहबों और मान्यताओं वाली आबादी को एक हिन्दू-समाज में परिणत किया था। विनाशकारी अन्तर्द्वन्द्व से त्रस्त मानव-जाति की वर्तमान समस्यायें भी किसी ऐसे ही तत्त्वज्ञान की माँग कर रही हैं जो मनुष्य के सम्पूर्ण व्यक्तित्व[4] का ज्ञान और उसे उपयुक्त दिशा दे सके। यह ज्ञान 'मानव जाति की सार्वभौम और समान परम्परा' की वस्तु है और यह केवल एक संयोग है कि इसका सुव्यवस्थित और सुविस्तृत निरूपण भारत के वेदों के रूप में आज भी उपलब्ध है।

अतः यह बड़े आश्चर्य की बात है कि जो वैदिक विद्वान् इस तत्त्व ज्ञान का लक्ष्य लेकर वेद का अध्ययन करते हैं प्रोफेसर कीथ जैसे लोग उन्हें वेदों के 'बर्बरतापूर्ण युग मे तर्क ढूंढने' का दोषी बताते हैं। इस आरोप का उत्तर देते हुए डा० के० आनन्दकुमार स्वामी ने ठीक ही लिखा है कि "जिन लोगों ने वैदिक ग्रन्थों की आध्यात्मिक इयत्ता में अविश्वास रखकर अपना समस्त जीवन वेदाध्ययन में लगा दिया, उनसे केवल यही पूछा जा सकता है कि "यस्तन्न वेद किमृचा करिष्यति ?" निस्संदेह वैदिक तत्त्वज्ञान की अवहेलना करके जो भी वेद-व्याख्या हुई है उसमें लगा संपूर्ण समय, श्रम तथा धन मानव-जाति को 'सत्य' से वञ्चित रखने में खर्च हुआ ही माना जाएगा। जिन पूर्वाग्रहों से ग्रस्त होकर ये अध्ययन प्रस्तुत किए गए हैं उन्होंने तथ्यों को उद्घाटित करने के स्थान पर उलटा उन पर पर्दा डालने का प्रयत्न किया है। वे इस बात को समझने में असमर्थ रहे कि उक्त अतिमानसिक तत्त्वज्ञान के अनुरूप भाषा लौकिक भाषा से भिन्न होती है, क्योंकि उसके अन्तर्गत वे तथ्य भी आते हैं जो अरूप तथा देश-काल से परे होते हैं। उदाहरण के लिए, लौकिक भाषा द्वारा व्यक्त किए जाने वाले तत्त्वों में ऐसा कोई नहीं (१) जो त्रिकालगत होते हुए भी त्रिकालातीत हो, (२) नामरूपात्मक जगत् में अभिव्यक्त होता हुआ भी उससे ऊपर हो, (३) एक होते हुए भी द्वैत तथा त्रैत के माध्यम से अनेकता में प्रकट होता हो और (४) लिंगातीत होता हुआ भी स्त्री और पुरुष के रूप में परस्पर भिन्न होकर पुनः संयुक्त होकर रहने में विवश हो। अतिमानसिक तत्त्वज्ञान मानसिक तथा ऐन्द्रिक स्तर का मूलाधार होने के कारण, लौकिक भाषा के प्रतीकों के अतिरिक्त कुछ अन्य

३. रेनेग्वेनाँ: इन्ट्रोडक्शन टु दी स्टडी आव फिलोसाफी पृ० ११३-११४
४. सी० यम० जेड. गाइड टु माडर्न थाट पृ० १३०-३१

विशिष्ट प्रतीकों को भी अभिव्यञ्जना के लिए आवश्यक समझता है। इस बात को न समझने के कारण, वेद-व्याख्या वैज्ञानिकता का अभिनय करते हुए भी हास्यास्पद और असंगत बन गई है।

उदाहरण के लिये प्रसिद्ध पुरुष-सूक्त को ले लीजिये। संस्कृत और उससे निकली हुई अनेक भारतीय भाषाओं में 'पुरुष' का अर्थ 'नर' होता है, परन्तु उक्त सूक्त में 'पुरुष' से 'विराज्' उत्पन्न होती है जो अथर्ववेद में स्पष्ट रूप से नारी (मादा या गाय) बताई गई है। साथ ही पुरुष को विराज् से पैदा हुआ कहा गया है। अतः इस वर्णन की तुलना ऋ० १०, ७२, ४ से की जाती है (मैक्डा० वैदिक रीडर, पृ० १६८) जहाँ दक्ष की अदिति से और अदिति की दक्ष से उत्पत्ति मानी गई है। इसी प्रकार दान्ते की 'डिवाइन कमेडी' में कहा गया, "हे कुमारी माता! तू अपने पुत्र की पुत्री है" (परदिसो, ३३)। निस्संदेह इस प्रकार की उक्तियों में 'प्रत्यक्ष-प्रिय' विद्वानों को आदिम-मानव की अविकसित कल्पना मिलेगी, क्योंकि वे 'परोक्ष' अर्थ की अभिव्यक्ति को आधुनिक विकसित मानव की उपलब्धि मानते हैं। वे भूल जाते हैं कि इसी बात को बाइबिल ने तब दुहराया जब आदम से ईव की उत्पत्ति बताई और ईव को सब जीवों और पेड़-पौधों की जननी कहा। यह बात यद्यपि यहूदी, ईसाई और इस्लामी परम्पराओं के लिये एक पहेली ही बनी है, परन्तु वेद की सहायता से यह भली-भाँति स्पष्ट हो जाता है कि यह 'आदम' और कोई नहीं, अपितु 'आत्मन्' है। इन दोनों शब्दों में केवल ध्वनि-साम्य ही नहीं है। आदम के समान आत्मन् भी प्रारम्भ में (अग्रे) अकेला था। उसका मन नहीं लगा (स एकाकी नारमत) और उसने अपने दो टुकड़े कर दिए (द्विधात्मानमपातयत्)—एक पुरुष और दूसरा स्त्री (पुमाञ्च स्त्री च) जिनके संयोग से सभी 'प्रजायें' उत्पन्न हुईं। सृष्टि में नर-तत्त्व और नारी-तत्त्व के इसी अविनाभाव सम्बन्ध को भारत के विभिन्न आगमों में अनेक प्रकार से अभिव्यक्ति दी गई है। सबका निचोड़ यही है कि शक्तिमान् और शक्ति एक दूसरे के बिना कदापि नहीं रह सकते; अतः शक्तिमान् से शक्ति का उद्भव उतना ही सत्य है जितना शक्ति द्वारा शक्तिमान् की अभिव्यक्ति होना। इसी बात को ईसाई-परम्परा के आधुनिक व्याख्याकार और दार्शनिक एखार्ता ने भी मान लिया है। उसका कहना है कि "जनकत्व और जातत्व ...अन्योन्याश्रित गुण हैं" अथवा ईश्वर "एक ऐसा पुरुष नहीं हो सकता जिसकी प्रकृति (nature) न हो, और न उसकी प्रकृति पुरुष बिना हो सकती है" (एखार्त, १, २६८ तथा ३६४)।

पुरुष-सूक्त की व्याख्या करते हुए, मैक्डानेल बहुत कुछ सत्य के निकट

पहुँच गया, परन्तु उसके पूर्वाग्रह ने उसे आगे बढ़ने से रोक दिया। उसने 'पुरुष' के 'अज' (अविकसित पाद) और 'जात' (विकसित पुरुष) तथा उनके मध्य में स्थित 'विराज्' को तो माना[५] परन्तु वह यह नहीं देख सका कि इस सूक्त में वर्णित पुरुष का अस्तित्व वर्तमान (इदम् सर्वं), भूत (भूतम्) और भविष्य (भव्यम्) की नामरूपात्मक सृष्टि में तो है ही, परन्तु इसके अतिरिक्त वह त्रिकालातीत अमृतत्व का स्वामी भी है (अमृतत्त्वस्य ईशानः) जिसका केवल एक 'पाद' ही नामरूपात्मक जगत् के रूप में है और उसके शेष तीन 'पाद' उससे परे हैं—केवल एक पाद चेतन और जड़ जगत् में सर्वत्र विविध रूपों में गया[६] है और शेष जो 'अज' है उसी से विराज् का उद्भव है जिससे 'जात' पुरुष की उत्पत्ति होती है। इस प्रकार 'अज' और 'जात' पुरुष की एकता में 'विराज' की भूमिका (अथवा एतावानस्य महिमा) न समझने के कारण विद्वान् व्याख्याकार ने सृष्टिकर्ता पुरुष को न मानकर अनेक देवों को माना[७] और कहा कि 'अग्रजन्मा पुरुष को देवों ने वर्हियों पर यज्ञ के रूप में छिड़क दिया और उसके द्वारा देवों, साध्यों और ऋषियों ने यजन किया। ऐसा लिखते समय वह यह भी भूल गया कि इसी सूक्त में सूर्य, इन्द्र, अग्नि, वायु, द्यौ आदि देवों को 'पुरुष' के ही विभिन्न अंगों से उत्पन्न माना गया है और जिस पुरुष को वर्तमान, भूत और भविष्य का सभी कुछ तथा त्रिकालातीत अमृतत्त्व का स्वामी कहा गया है उसके अन्तर्गत देव, साध्य और ऋषि आदि सभी का समावेश हो जाता है और इस प्रकार अद्वैत में द्वैत की सिद्धि होती है।

भ्रामक ऐतिहासिक दृष्टि

तत्त्वज्ञान के ये स्पष्ट संकेत न पकड़ पाने का कारण विद्वानों की यह मान्यता है कि वैदिक विचारधारा निरन्तर विकसित होती रही है और वैदिक साहित्य में विभिन्न कालखण्डों की रचनायें एकत्र की गई हैं। इसीलिये स्वयं ऋग्वेद के प्रथम तथा दशम मण्डल को परवर्ती तथा शेष मण्डलों को पूर्ववर्ती माना गया है। इस मान्यता के आधारभूत कारणों में एक यह

---

५. वैदिक रीडर (पृ० १९८)

६. ततो विष्वङ्व्यक्रामत साशनाशने अभि।

७. In the following one, the well-known Puruṣa-sukta or Hymn of Man, the gods are the agents of creation, while the material out of which the world is made is the body of a primaeval giant named Puruṣa, (V. R.)

भी बताया गया है कि प्रथम और दशम मण्डल में कुछ ऐसे भी सूक्त हैं जो 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति' की स्पष्ट घोषणा करते हैं जबकि शेष मण्डलों में बहुदेववाद प्रतिपादित है। तथ्य यह है कि यदि आदि और अंत के मण्डल को छोड़ भी दें, तो दूसरे से लेकर नवम मण्डल तक ऐसा कोई मण्डल नहीं जहां एकदेववाद का प्रतिपादन न हुआ हो। इस संदर्भ में निम्नलिखित विशेष रूप से द्रष्टव्य हैं:—

(१) ऋ० २, २४, १२ का 'विश्व सत्य'।

(२) ऋ० ३, १, १४ का 'अनन्त उरु स्व में स्थित अग्नि'।

(३) ऋ० ४, १, ७ का 'अनन्त में सर्वत्र व्याप्त शुचि शुक्ल जिसके तीन परम जन्म है।

(४) ऋ० ५, ९, ४ का वह अग्नि जिसके रूपान्तर ही मित्र, वरुण, इंद्र आदि देव हैं।

(५) ऋ० ६, ६, ४ की वह 'अमृत ज्योति' जो सभी मर्त्यों में विराजमान है।

(६) ऋ० ७, १, ५ का वह 'नित्य अग्नि' जिसके रूपांतरों को अनेक अग्नियों के रूप में प्रस्तुत किया गया है।

(७) ऋ० ८, ५८, २ जिसमें न केवल एक ही मूल तत्त्व का उल्लेख है, अपितु यह भी स्पष्ट कहा गया है कि उषा, सूर्य आदि प्रतीकों द्वारा अनेकता में अनुस्यूत एकता का प्रतिपादन ही वैदिक-देवशास्त्र का लक्ष्य है। पूरा मंत्र इस प्रकार है:—

एक एवाऽग्निर्बहुधा समिद्ध एक सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः।
एकैवोषा सर्वमिदं विभात्येकं वा इदं बभूव सर्वम्॥

सारांश यह है कि एक ही सत् या तत्त्व समस्त जगत् का पसारा बन गया है— एक ही अग्नि, एक ही सूर्य, एक ही उषा विश्व की समस्त अनेकता में अभिव्यक्त है।

इन स्पष्ट संकेतों की अपेक्षा के अतिरिक्त, विद्वानों के बद्धमूल पूर्वाग्रह ने उन्हें अनेक ऐसे तथ्यों से भी आंख मूंदने के लिए विवश किया जो 'मानव जाति की सार्वभौम एवं समान परम्परा' के अंग माने गये हैं और वैदिक साहित्य में अक्षुण्ण रूप से विद्यमान हैं। उदाहरण के लिए, आदि-पुरुष की कल्पना को ले लीजिए। प्रत्येक प्राचीन परंपरा में यह मान्यता है कि समस्त मानव-जाति एक ही आदि-पुरुष की संतान है। यहूदी, ईसाई और

इस्लामी परंपरा के 'आदम' में वैदिक 'आत्मन्' के अस्तित्व की चर्चा हो ही चुकी है। इसी प्रकार वैदिक मनु को मिस्र के 'मिनोस' तथा सामी परंपरा के 'नूह' में, श्येन को चीन के शियेन या त्रियेन में, यम को जापान के यम, ईरान के यिम तथा नार्वे के यमीर में देखा जा सकता है। वेद का जो, 'अन' सुमेर और वेबीलोन में आदि-पुरुष हुआ उसी पर योरोपियन भाषाओं के अनीमंस, ऐनीमिज्म, ऐनिमल आदि अनेक शब्द बने हैं। प्रजापति का एक नाम 'क' अरबी के 'कावा' (क+अब्वा) में और आत्मा का वाचक 'कवि' शब्द कुछ पूर्वी देशों का आदि पुरुष बन गया है, तो यहूदी एवं इस्लामी परम्परा के कब्वाला या अल-कबाला के माध्यम से आधुनिक कव्वाली का जन्मदाता हुआ है। ऋग्वेद का असुर, ईरान का अहुर होकर असीरिया का 'अस्सुर' नामक आदि-पुरुष हुआ है। यद्यपि कुछ ईसाई मिशनरियों ने यहूदियों के आदि-पुरुष अब्राहम से भारतीय 'ब्रह्मा' शब्द को निष्पन्न करने का असफल प्रयत्न किया है, परन्तु भारत में पितामह ब्रह्मा के अनेक उल्लेख बाइबिल से ही नहीं, अपितु गौतम बुद्ध के जन्म से भी सैकड़ों वर्ष पूर्व मिलते हैं और उनके आधार पर ही यह समझा जा सकता है कि ओल्ड टेस्टामेंट के अब्राहम को आदि-पुरुष क्यों माना गया। यही नहीं जिस शब्द ने यहूदी को 'ज्यू' नाम दिया उस वैदिक 'यु' का मर्म भी तभी समझा जा सकता है जब उसको आयु, मनायु, विश्वायु, एकायु आदि वैदिक शब्दों में देखा जाएगा। ऐसे ही यहूदी भाषा के ईश्वर-वाचक 'यह्व' शब्द की व्युत्पत्ति तो तब तक समझना असंभव है, जब तक वैदिक अग्नि के साथ प्रयुक्त होने मे उसकी सार्थकता का ज्ञान न हो जाए।

2

Distortion of the Vedas

Dr. RAM GOPĀL

[In this brief but very much directive article the learned Professor has expressed his genuinely felt pain at such set of scholars who offer their own kind of interpretation of the Vedic mantras on the basis of their guidance from the translation of the Vedas rather than the study of original Vedic texts. This has resulted into the distortion of the Vedas which can be checked only by jointly undertakiug a serious study of the long tradition of the Vedic interpretation exercised by the ancient medieval and modern India scholare. Ed,]

The Vedas which are regarded as the most sacred books of the Hindus form an important part of world literature. It would be a pity indeed if this precious heirloom of human race handed down to us through the unprecedented labours of countless generations of scholars is now allowed to sink into oblivion under the dazzling glamour of modern science and technology. It is a matter of deep concern that the current emphasis on materialistic and mundane values of life is posing a grave threat to the age-old traditional system of oral study of the Vedas. In the past India could boast of numerous prodigies of learning who could memorise all the Vedic texts and recite them orally from beginning to end. Now such scholars are very rare and it appears that in the not too distant future they would become almost extinct, if no remedial steps are taken to arrest the present downward trend in Vedic studies. The current system of Sanskrit education in the Pāṭhaśālās and Universities does not hold out any bright prospects of restoring the past glory of Vedic studies; for a very few Sanskrit students opt for the study of the Vedic texts on account of the archaic nature of their language and subject

matter. No special incentives are offered to the Vedic students who, in comparision with the students of Classical Sanskrit, are required to put in much more labour to acquire the mastery of the Vedic texts. So most of the Sanskrit students now-a-days go in for the study of post-Vedic Sanskrit works.

Apart from the dwindling number of Vedic students, the pernicious tendency on the part of amateurish and zealous non-Vedists to impose their fads, fancies and preconceived notions upon the Vedas under the garb of ingenious interpretations without studying the original Vedic texts is posing grave threat to the Vedas. This tendency reminds us of the epic saying that the Veda is afraid of a person of a little knowledge under the apprehension that such a person would harm him (the Veda):

"bibhety alpaśrutād Vedo Mām ayam prahariṣayti.

(Mahābhārarta 1,1, 268)

What has been expressed in the *Mahābhārata* is being witnessed in actual practice now-a-days. Some scholars who have never studied thoroughly a single Vedic text in original and whose knowledge of the Vedas does not go beyond a superficial perusal of imperfect, incorrect and haphazard translations of the original text rush to impose thoughtlessly their capricious interpretations upon the Vedas, whereas erudite scholars deeply versed in Vedic lore who have devoted their entire life to the study of the original Vedic texts move very cautiously to hazard conjectures about the meanings of obscure Vedic words. In order to read their pet notions into the Vedas such some scholars arbitrarily tear out of context a few Vedic words, assign baseless meanings to them, and then spin out ingenious theories out of such fanciful meanings. I would mention here only a few instances by way of illustration.

Only that person can be regarded as competent to interpret a text ancient or modern who has first thoroughly mastered its language and style and then fully acquainted himself with the whole range of literature bearing on the subject. No responsible person with any pretensions to

learning will dare to interpret a text by merely going through its translation. For instance, no sane person would claim to interpret a Greek text by reading its German translation. However, it is most unfortunate that there are some persons who are not troubled by any qualms of conscience in suggesting fanciful interpretations of the Vedas on the basis of their tentative translations without caring to ascertain the correctness of the translations themselves. A serious student of the Vedas is pained to find that any one who takes it into his head to propound a bizarre and fantastic theory about the Vedas picks up a tentative translation of a Vedic text and seeks to impose his pre-conceived theory upon the Veda through his arbitrary interpretations of the words employed in the translation without bothering to satisfy himself objectively whether his imaginary theory fits into the framework of Vedic thought and usage.

For instance, one medical practitioner, who never received any formal and regular instruction in the methodology of Vedic studies and research and who did not possess the ability to understand the original Vedic texts, propounded a preposterous theory that the well-known Vedic deities symbolize different centres of activity in the nervous system of the human body. Another gentleman ventured to interpret the names of certain Vedic deities (Mitra, Varuṇa, etc.) as electron, proton, neutron, etc. in terms of physics. Some zealots seek to find every type of human knowledge including physical sciences in the Vedas through gross misuse of etymological method of interpretation by putting forward the specious plea that since the word Veda means "knowledge" the Vedas must be interpreted as embodying all sorts of knowledge. The usual method adopted by such zealots is to prove in the Vedas the existence of that branch of knowledge with which they claim to be acquainted.

The plethora of such ludicrous interpretations gives rise to the question whether it is linguistically permissible to put all sorts of contradictory and inconsistent interpretations on Vedic words. In other words, does it imply that the language of the Vedas is so loose, irregular and chaotic that it is

not governed by any rules of grammar and philology and that its words are capable of yielding any meanings assigned to them by over-enthusiastic interpreters ? Those scholars who have devoted their life and energy to a minute, exhaustive and critical study of the Vedic language and literature do not susbscribe to this view. All the serious students of the Vedas agree that the ancient Sanskrit language in which the Vedas are composed is highly developed, refined, systematic and rich in grammatical forms and vocabulary. The words employed in the Vedas denote definite meanings according to their context, and do not admit of the multiplicity of arbitrary connotations assigned to them through subjective and capricious interpretations. The figurative meanings expressed by some Vedic words according to their context are also in consonance with the well known linguistic principles. It is absolutely erroneous to regard the Vedas as a sort of mumbo jumbo which can be subjected to wilful interpretations.

The meanings of a large majority of Vedic words are quite clear and unambiguous in the opinion of both ancient and modern Vedic scholars. And only a small fraction of Vedic words is obscure. As the only sure and scientific method of deciphering the obscure words of a language is to proceed from the known to the unknown, the knowledge of undoubted meanings of Vedic words should form the main basis of our efforts to determine the meanings of obscure Vedic words. There can be no linguistic or philological justification for imposing arbitrary and unwarranted meanings on Vedic words by ignoring altogether such meanings of the words as have been already settled almost unanimously beyond a shadow of doubt by the numerous generations of ancient and modern scholars on sound linguistic principles.

It is high time that all those who hold the Vedas in high esteem either as their holy scriptures or as the most precious literary heritage of human race should raise a voice of protest against unscrupulous pseudo-exegetes who indulge in the distortion and gross misinterpretation of the Vedas by projecting their own pre-conceived notions into them. Let the Veda be its own interpreter and shine with its own light.

3

प्राचीन एवं अर्वाचीन वेद-भाष्य पद्धतियों का मूल्याङ्कन

डॉ० श्रीनिवास शास्त्री

[The article envisages to evaluate the real character and salient features of the commentaries on the Vedas produced by ancient and modern scholars. It is, however, the medieval Vedic commentators who have been given a very wide analysis. Even amongst the medieval commentators, Sāyana has mainly received the author's attention According to him Sāyaṇa has not shown the wide approach of a great commentator. The article enlists of few drawbacks of Sāyaṇa's Vedic commentaries without, however, assigning much illustration. The modern Vedic commentators have been divided into the categories of 'Westerners' and 'Indians'. Of the westerns Vedicist, some have followed Sāyaṇa, some have followed him with modification and some have given new methodology. Of the Indians the author of the article has especially analysed the method of Vedic interpretation of Dayānanda of which he seems to be a follower.]

आज उपलब्ध वेद के प्राचीन भाष्यों में ऋग्वेद के स्कन्द (सप्तम शती), वेंङ्कटमाधव (सं० ११००-१२००), आनन्दतीर्थ (१२५५-१३३५), आत्मानन्द (सं० १२००-१३००), सायण (१३७२-१४४४), मुद्गल (१४०२-१४), रावण (१६ वीं शती) आदि के नाम उल्लेखनीय है।[1] यजुर्वेद माध्यन्दिन संहिता पर उव्वट (सं० ११००) तथा महीधर (सं० १६४५ के लगभग) के

१. पं० भगवद्दत्त, वैदिक वाङ्मय का इतिहास, दूसरा भाग, अध्याय २।

भाष्य प्रसिद्ध हैं। काण्वसंहिता पर सायण (१३७२-१४८४), आनन्दबोध (१५००-१६००), अनन्ताचार्य (सं० १७००) के भाष्य हैं जो पूर्ण रूप से उपलब्ध नहीं हो पाये हैं। तैत्तिरीय संहिता या कृष्ण यजुर्वेद पर भट्टभास्कर (११ वीं शती) तथा सायण के भाष्य हैं।[२] सामवेद पर माधव (वि० ७वीं शती) एवं सायण के भाष्य हैं।[३] और अथर्ववेद पर सायण-भाष्य उपलब्ध है।[४] इनके अतिरिक्त सभी वेदों के कुछ अन्य भाष्य भी हस्तलिपियों में विद्यमान हैं अथवा उनके बारे में कोई संकेत उपलब्ध होते हैं। उनमें से कितने ही भाष्य किसी वेद के चुने अंशों पर ही होंगे।[५]

इसमें स्कन्द, वेङ्कटमाधव, उव्वट, महीधर, सायण इत्यादि अधिकांश वेदभाष्यकारों ने वेदमन्त्रों का याज्ञिक प्रक्रिया के अनुसार भाष्य किया है। केवल कहीं-कहीं आधिदैविक और आध्यात्मिक प्रक्रिया का भी आश्रय लिया है। वस्तुतः अधिकांश मध्यकालीन विद्वानों का मत है कि वेद का मुख्य प्रतिपाद्य विषय यज्ञ ही है। वे कहते हैं—'वेदा यज्ञार्थं प्रवृत्ताः'। सायण यह भी कहते हैं—"तस्मिंश्च वेदे द्वौ काण्डौ कर्मकाण्डो ब्रह्मकाण्डश्च। बृहदारण्यकाख्यो ग्रन्थो ब्रह्मकाण्डः तद्व्यतिरिक्तं शतपथब्राह्मणं संहिता चेति, अनयोः ग्रन्थयोः कर्मकाण्डत्वम्" (काण्वसंहिता भाष्य, उपोद्घात)। सायण ने मन्त्र तथा ब्राह्मण दोनों को वेद माना है।[६] ब्राह्मणों के अन्तर्गत उपनिषद् भी आ जाते हैं। इस प्रकार उपनिषदों में ब्रह्मकाण्ड है और शेष मन्त्र तथा ब्राह्मण ग्रन्थों में कर्मकाण्ड ही है। सायण के अतिरिक्त अन्य अनेक मध्यकालीन वेदभाष्यकार भी प्रायः इसी प्रकार मानते हैं।[७] यही नहीं, प्राचीन ग्रन्थों में वेद की शाखाओं, ब्राह्मणग्रन्थों तथा कल्पसूत्रों में भी मुख्य रूप से याज्ञिक प्रक्रिया से ही वेद का व्याख्यान किया गया है।

हां इसके कुछ अपवाद भी कहे जा सकते हैं—प्राचीन काल में उपनिषद्, ब्रह्मसूत्र और सांख्य-योग इत्यादि इसके अपवाद रहे और वेद की शाखाओं

---

२. वैदिक वाङ्मय का इतिहास अध्याय ३-५।

३. वही अध्याय ७।

४. वही, अध्याय ८।

५. वही, अध्याय २, ५, ७, ८।

६. ऋग्वेदभाष्यभूमिका (भारतीय विद्या प्रकाशन, वाराणसी १९६९) पृ ११।

७. एते सर्वे प्रयोगकाले स्वार्थान् प्रतिपादयन्तः कर्मणोऽङ्गत्वं प्रतिपद्यन्ते। स्कन्दस्वामिभाष्यम्, ऋग्वेद, १.१.१ (अवतरणिका)।

तथा ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी यत्र-तत्र ऐसे स्थल उपलब्ध होते हैं। यास्क के निरुक्त में विशेष रूप से आधिदैविक तथा कहीं-कहीं आध्यात्मिक अर्थ भी मिलते हैं। पातञ्जल महाभाष्य के अर्थ भी इसके भिन्न मार्ग का अवलम्बन करते दृष्टिगोचर होते हैं। मध्यकालीन भाष्यकारों में भी याज्ञिक प्रक्रिया से भिन्न वेदार्थ करने वाले कई वेदभाष्यकार रहे हैं। उदाहरणार्थ आनन्दतीर्थ (मध्व वि० १२५५-१३३५), नारायण में ही समस्त वेदों का तात्पर्य मानते हैं—स एवाखिलवेदार्थः। आनन्दतीर्थ-विवरणकार जयतीर्थ ने भी यही स्वीकार किया है और यह भी बतलाया है कि आनन्दतीर्थ के अनुसार ऋगर्थ तीन प्रकार का है तथा उनका भाष्य तीनों प्रकार के अर्थ को दर्शाता है।[८] फिर भी आनन्द-तीर्थ ने प्रधानतया ईश्वर सम्बन्धी अर्थ ही किये हैं।

आनन्दतीर्थ द्वैत सिद्धान्त के समर्थक थे। इनसे पूर्व भी वेदमन्त्रों का अध्यात्मकपरक भाष्य किया जा चुका था। उस भाष्य के रचयिता आत्मानन्द (१२००-१३००) थे, जो शंकरमतानुयायी अद्वैतवादी आचार्य थे। उनका अस्यवामीय सूक्त का आध्यात्मिक प्रक्रिया से किया गया भाष्य विद्वानों से छिपा नहीं है। एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति (ऋक्० १ १६४.४६) इत्यादि मन्त्रों की व्याख्या से उनकी भाष्य-प्रक्रिया स्पष्ट हो जाती है। उन्होंने स्पष्ट कहा है कि यह भाष्य अध्यात्मविषयक है और भिन्न विषयों में विरोध नहीं होता।

इनके अतिरिक्त अन्य भी ऐसे वेदभाष्य रहे होंगे जो आध्यात्मिक प्रक्रिया से वेदों की व्याख्या करते रहे। उन भाष्यों के विषय में इतस्ततः संकेत उपलब्ध होते हैं, जैसे यजुर्वेद माध्यान्दिन संहिता के ३१ वें अध्याय (पुरुषसूक्त) के भाष्य में उव्वट कहते हैं कि इसका मोक्ष में विनियोग है। इसका भाष्य शौनक ऋषि ने किया था; उस भाष्य में प्रथमतः पदच्छेद, फिर क्रिया, कारक, सम्बन्ध (अन्वय), तदनन्तर समास-विग्रहता तब, प्रतिपाद्य अर्थ की व्याख्या है।[१०] उव्वट ने इस अध्याय पर शौनक भाष्य को ही अपना लिया है और इस पर अपना भाष्य नहीं किया। इस भाष्य से यह भी विदित होता है कि इससे पूर्व भी कुछ वेद-भाष्य विद्यमान थे केचित् और अपरे कहकर उनके मतों को शौनक ऋषि ने प्रस्तुत किया है। किन्तु, इस भाष्य में आध्यात्मिक अर्थों के साथ-साथ याज्ञिक अर्थों का भी मिश्रण दिखलाई देता है और नैरुक्त-

---

८. ऋगर्थश्च त्रिविधो भवति। एकस्तावत् प्रसिद्धाग्न्यादिरूपः। अपरस्तदन्तर्गतेश्वरलक्षणः। अन्योऽध्यात्मरूपः। तत्त्रितयपरं चेदं भाष्यम्।

१०. यजुर्वेदभाष्य, ३१, १।

पद्धति के भी दर्शन होते हैं। एक-दो स्थलों पर वैष्णव सम्प्रदाय[११] की भी झलक दृष्टिगोचर होती है।[१२] जैसा कि ऊपर कहा गया है निरुक्त में भी अथाध्यात्मम् कहते हुए आध्यात्मिक अर्थ दिखलाये गये हैं और कहीं-कहीं सायण, उव्वट तथा महीधर आदि भाष्यकारों ने भी इन अर्थों का निरूपण किया है।

यह एक सर्वसम्मत तथ्य है कि परम्परा के अनुसार वेदार्थ की त्रिविध प्रक्रिया मानी जाती रही है। यास्क "याज्ञ दैवते पुष्पफले देवताध्यात्मे वा" (नि० १. २०) कहते हुए इसकी ओर संकेत करते हैं। शांखायन श्रौतसूत्र (१. १, १८, १६) में यही तथ्य प्रकट किया गया है। भर्तृहरि ने महाभाष्य (१. १, २९) की टीका में, स्कन्दस्वामी ने निरुक्त की व्याख्या (७,५) में और दुर्गाचार्य ने भी अपनी निरुक्त व्याख्या (१, १८) में इसे स्वीकार किया है। हां, मन्त्रों तथा वेदभाष्यों के अनुशीलन से यह विदित होता है कि अनिवार्यतः सभी मन्त्रों का त्रिविध अर्थ नहीं होता अपितु यथायोग्य ऐसा हुआ करता है। हरिस्वामी कृत शतपथ ब्राह्मण के भाष्य में इस तथ्य का स्पष्टतः निरूपण किया गया है।[१३]

मध्यकालीन भाष्य-पद्धतियों के अनुशीलन से यह स्पष्ट है कि उनमें वेदों की व्याख्या करते समय व्यापक दृष्टि से काम नहीं लिया गया है। वेदार्थ की त्रिविध प्रक्रिया को किसी भाष्यकार ने नहीं अपनाया। उदाहरणार्थ, इन भाष्यों मे सबसे अधिक महत्त्वपूर्ण सायण-भाष्य को ही लीजिए। यह ठीक है कि सायण के भाष्य याज्ञिक-पद्धति के उज्ज्वल उदाहरण माने जा सकते हैं। फिर भी (१) इन भाष्यों में एकांकी दृष्टि रही है। विशेष रूप से यज्ञ-परक अर्थ किये गये हैं। मन्त्रों के व्यापक अर्थ की ओर ध्यान नहीं दिया गया। (२) सायण ने परम्परागत अर्थों को सुरक्षित रखने का प्रयास अवश्य किया है। निरुक्त व्याकरण तथा कल्प-ग्रन्थों का भी यथाशक्ति उपयोग किया है। किन्तु परम्परा के प्रवाह में पड़कर कहीं-कहीं ऐसे अर्थ भी किये हैं जो संगत नहीं कहे जा सकते। (३) विद्वानों की धारणा है कि

---

११. यजुर्वेद भाष्य ३१, १६।

१२. द्र०, वही, अ० ३१ तथा पं० भगवद्दत्त, वैदिक वाङ्मय का इतिहास, पृ० ९४-९५।

१३. मन्त्रा आधियाज्ञिक इषे त्वादयः, त एव देवता पदत्वेनाधिदैविकाः। त एवात्मानमधिकृता आध्यात्मिकाः। ईशावास्यादयस्त्वाध्यात्मिका एव। शतपथ-भाष्य, प्रथम काण्ड (आरम्भ में)

सायण कृत विभिन्न अर्थों में सामञ्जस्य का अभाव है। वे एक शब्द का एक स्थल पर जो अर्थ करते हैं उसी प्रकार के प्रसंग में अन्यत्र उसका विरोधी अर्थ कर देते हैं। (४) वे किसी शब्द के अनेक वैकल्पिक अर्थ दिखला देते हैं और अपना कुछ निर्णय नहीं देते। इस प्रकार सन्देहपूर्ण व्याख्यान वाञ्छित नहीं है। (५) कहीं-कहीं वैदिक शब्दों का अर्थ उत्तरकालीन भाषा में प्रचलित शब्दार्थ के आधार पर ही कर देते हैं।[१४] (६) अपने मन्तव्यों का ध्यान न रखकर ही उनके विपरीत वेदार्थ कर देते हैं। उदाहरणार्थ (क) ऋग्भाष्य भूमिका में वे स्वीकार करते हैं कि ब्रह्मयज्ञप्रकरण आदि में पुराण शब्द ब्राह्मणों के अवान्तर भेद का ही बोधक है,[१५] किन्तु वहीं आगे चलकर पुराण शब्द से ब्रह्मवैवर्त आदि पुराणों का ग्रहण करते हैं।[१६] (ख) मीमांसा सूत्रों को उद्धृत करते हुए यह प्रतिपादित करते हैं कि वेद में अनित्य इतिहास नहीं है।[१७] किन्तु कहीं-कहीं अपने भाष्य में अनित्य इतिहासपरक अर्थ भी करते हैं। (ग) वेद के शब्दों को यौगिक स्वीकारते हुए भी रूढ़ शब्दों के समान अर्थ कर देते हैं। (७) उत्तरकालीन महाभारत तथा पुराणों के आख्यानों के आधार पर वेद मन्त्रों के अर्थ करते हैं। उदाहरणार्थ ऋक् १०, १४२, ७ के भाष्य में सायण ने खाण्डवदाह की ओर संकेत किया है। इसके अतिरिक्त सायण ने अनेक स्थलों पर व्यत्ययो बहुलम् बहुलं छन्दसि जैसे सूत्रों का आश्रय लेकर वैदिक शब्दों के रूपों में मनमानी कल्पनायें करके अर्थ कर दिया है जो अवाञ्छनीय ही है।

अन्य महीधर आदि के वेदभाष्य तो प्राचीन भाष्यों में सर्वश्रेष्ठ माने जाने वाले सायण भाष्य की अपेक्षा कहीं अधिक आलोचनीय हैं। जैसा कि विद्वानों से छिपा नहीं है। उन्होंने कितने ही मन्त्रों का असम्भव, अमानवीय तथा उपहासास्पद अर्थ भी प्रस्तुत किया है।[१८]

प्राचीन वेदभाष्यकारों की इन अपूर्णताओं की ओर पाश्चात्य विद्वानों का ध्यान गया। भारत के नवोत्थान के समय भारतीय मनीषियों ने भी उनका विश्लेषण किया। फलतः आधुनिक युग में वेदों के कतिपय अनुवाद, भावार्थ तथा भाष्य प्रस्तुत किये गये। ये अनुवाद आदि विविध भाषाओं में

---

१४. द्र०, डा० राम गोपाल, वैदिक व्याख्या विवेचन, भूमिका, पृ० ९।
१५. ऋग्वेद भाष्य भूमिका, वाराणसी, १९६८), पृ० ६९।
१६. वही, पृ० १३७।
१७. ऋग्वेदभाष्य भूमिका पृ० २७-५९।
१८. उदाहरणार्थ द्रष्टव्य, महीधर भाष्य, यजुर्वेद २३.२० आदि

रहे, भारत की भी तथा पाश्चात्य देशों की भी। आज समस्त विश्व पश्चिम से प्रकाश प्राप्त कर रहा है। अतः प्रथमतः पाश्चात्य वेदार्थ-पद्धति पर विचार करना आवश्यक जान पड़ता है।

वेदों का व्याख्यान करने वाले पाश्चात्य विद्वानों को तीन वर्गों में रखा जा सकता है। प्रथम वर्ग में वे विद्वान् हैं जिन्होंने प्राचीन भारतीय भाष्य-कारों के दोष दिखलाकर उनके व्याख्यान को हेय समझा और यह स्थापना की कि आधुनिक युग में तुलनात्मक, भाषा-वैज्ञानिक एवं ऐतिहासिक अध्ययन के आधार पर वेद-मन्त्रों का अर्थ सायण आदि की अपेक्षा कहीं अधिक अच्छी तरह समझा जा सकता है। यह वेदार्थ की समीक्षात्मक पद्धति (critical method) का आरम्भ था। इस पद्धति के प्रमुख समर्थकों में वैनफी और रोट (रॉथ) का नाम लिया जा सकता है। सायण के अर्थों की कटु आलोचना करते हुए रॉथ ने वैदिक जर्मन कोष (Sanskrit Worterbuch) का निर्माण किया तथा वैदिक भाषा-विज्ञान की स्थापना की। कुछ परवर्ती विद्वानों ने भी इस शैली का महत्व दिखलाया और कुछ ने इसे कुछ संशोधन के साथ स्वीकार किया।

तदनुसार ऋग्वेद के दुरूह स्थलों की व्याख्या के लिये भी इस पद्धति का आश्रय लेना उचित है: (१) रूप तथा अर्थ में समानता रखने वाले सभी वैदिक शब्दों को बारीकी के साथ तुलना करते हुए वेद के आन्तरिक प्रमाणों के आधार पर ही उनका अर्थ देखा जाये; (२) प्रसंग, व्याकरण एवं शब्द निरुक्ति का भी ध्यान रक्खा जाये; (३) संस्कृत के सन्दर्भ में जो वैदिक भाषा का अध्ययन हुआ है उसका पूरा उपयोग किया जाये और (४) अवेस्ता तथा तुलनात्मक भाषा-विज्ञान से उपलब्ध साक्षियों की भी उपेक्षा न की जाये।[१९] इस समीक्षात्मक पद्धति की बहुत दुहाई तो दी गई किन्तु स्वयं रॉथ भी इसे वेद-व्याख्या में पूर्णरूप से लागू न कर सका। उसने शब्दों के व्युत्पत्ति पर ही अधिक जोर दिया और भारतीय परम्पराओं को ताक पर रख दिया। रॉथ के मत का यूरोप में ही बड़ा विरोध हुआ।[२०] अनेक विद्वानों ने सायण आदि के मध्यकालीन भाष्यों के महत्व की ओर ध्यान दिलाया और दूसरा वर्ग यह स्वीकारने लगा कि वेद-मन्त्र विशुद्ध भारतीय हैं। उत्तर-वैदिक काल के वाङ्मय तथा उस वाङ्मय में वर्णित अग्रिम सभ्यता एवं संस्कृति के आधार

---

१९. A reaction arose, Vedic Reader-Introduction, p. xxx.
२०. वही,

पर इनकी व्याख्या करना ही समीचीन है।[21] परिणामस्वरूप, यूरोप में ही वेदमन्त्रों के कई ऐसे अनुवाद किये गये जिनमें सायण भाष्य का पूर्णतया अनुसरण किया गया है। इस प्रकार के वेदभाष्यकारों में एच० एच० विल्सन*, मैक्समूलर एवं ग्रिफिथ आदि के नाम उल्लेखनीय हैं। इनके अनुवादों के विषय में इतना ही कहना पर्याप्त है कि इनमे मध्यकालीन वेदभाष्यों की सभी न्यूनताएं तो विद्यमान है ही साथ ही कितने ही अन्य दोषों का भी समावेश हो गया है, क्योंकि इनके लेखक न तो परम्परा से ही अभिज्ञ थे न ही वेदाङ्गों की आवश्यक विज्ञता रखते थे।

पाश्चात्य प्रतिभा भी इस प्रकार की वेद-व्याख्या से सन्तुष्ट न हो सकी। फलत: आर० पिशल एवं के० एफ० गैल्डनर जैसे जर्मन विद्वानों ने रॉथ जैसे विद्वानों के मत का खण्डन करते हुए भी एक समन्वित वेद-व्याख्या पद्धति का प्रतिपादन किया।[22] तदनुसार आधुनिक वैज्ञानिक पद्धति के अनुसार व्याख्या करते हुए भी सायण प्रभृति भारतीय भाष्यकारों से जो सहायता मिल सकती है उसका पूर्ण उपयोग करना चाहिए, क्योंकि वेदों की भारतीय पृष्ठभूमि के कारण भारतीय भाष्यकार उन्हें समझने मे अधिक समर्थ है।[23] इस प्रकार की धारणा में समीक्षात्मक पद्धति (Critical Method) की न्यूनता को दूर करने का प्रयास दृष्टिगोचर होता है। आगे चलकर मैक्डॉनल जैसे विद्वानों ने इसी वेद-व्याख्या की पद्धति को अनुसरणीय माना है और इसके अनुसार व्याख्या करने का भी प्रयास किया है। इस पद्धति की कुछ बातें अवश्य स्वीकारणीय हैं; जैसे—(१) वेद की व्याख्या स्वय वेद के आधार पर की जानी चाहिये। (२) आधुनिक वैज्ञानिक पद्धति के साथ-साथ सायण आदि भारतीय भाष्यकारों से भी यथायोग्य सहायता लेनी चाहिए। (३) उत्तरकालीन वाह्य विचारों और पूर्वाग्रहों को वेद पर नहीं लागू करना चाहिए।

फिर भी इस पद्धति की अनेक कमियां है जिनकी विद्वानों ने समीक्षा की है। उदाहरणार्थ (१) इस पद्धति में सायण आदि की सहायता लेनी चाहिए

---

२१. द्र०, मेक्डॉनल, वैदिक रीडर, इन्ट्रोडक्शन, पृ० ३०।

*Wilson H. H. Regveda Samhitā, text in Sanskrit, trans. and notes in English Nag Publishers, Delhi-7

२२. Winternitz, History of Indian Literature-I, P. 71.

२३. डा० रामगोपाल, वैदिक-व्याख्या-विवेचन, भूमिका, पृ० १०।

यह तो स्वीकार किया गया है किन्तु प्राचीन वैदिक वाङ्मय, ब्राह्मण, उपनिषद् आदि एवं व्याकरण, निरुक्त, कल्प आदि वेदाङ्गों के महत्व की ओर ध्यान नहीं दिया गया। यह ठीक है कि कुछ पाश्चात्य एवं भारतीय विद्वान् निरुक्त आदि की अनिवार्यता नहीं स्वीकार करते फिर भी वेद-व्याख्या तथा भाषा-विज्ञान के मार्गदर्शक निरुक्त आदि की वेद-व्याख्या में उपेक्षा नहीं की जा सकती। (२) मन्त्रों और सूक्तों के पारस्परिक सम्बन्ध की ओर ध्यान नहीं दिया गया। (३) जैसा कि मैक्समूलर, ग्रिफिथ तथा विन्टरनित्ज आदि ने स्वीकार किया है पाश्चात्य विद्वानों के वेदार्थ अपूर्ण तथा संदिग्ध हैं।[२४] (४) अनेक स्थलों पर बिना समझे मनमाना अनुवाद कर दिया गया है।[२५] (५)कितने ही अर्थ और अनुवाद अस्पष्ट हैं तथा भ्रामक भी हैं। जैसे शिश्नदेव शब्द का अर्थ लिङ्गपूजक किया है जो चिन्तनीय है। (६) अनेक स्थलों पर वेद शब्दों के उत्तरकालीन भाषाओं में प्रचलित अर्थ कर दिए गए हैं। "ग्रासमैन, लुड्विग, ओल्डनबर्ग आदि अनेक पाश्चात्य विद्वान् वैदिक भाषा की कठिनाइयां उपस्थित होने पर यत्र-तत्र पाठ-संशोधन का सुझाव देते हैं।"[२६] परन्तु कहीं पाठ-भेद की कल्पना की गई है, कहीं पाठ को शुद्ध करने का प्रयास किया गया है। वेद मन्त्रों के आलंकारिक वर्णनों की ओर आवश्यक ध्यान नहीं दिया गया।[२७]

यही नहीं जिस निष्पक्षता और वैज्ञानिकता का उद्घोष वे करते हैं वह भी नाममात्र को ही दिखलाई देता है। भेद केवल इतना ही है कि मध्यकालीन भारतीय वेद-भाष्यकारों के पक्षपात एक प्रकार के हैं तो पाश्चात्य विद्वानों के पक्षपात दूसरी प्रकार के हैं। सायण आदि भाष्यकार वेदों को केवल यज्ञपरक मानकर चले हैं उनमें उत्तरकालीन याज्ञिक, पौराणिक एवं दार्शनिक विचारधारा दिखलाते हैं तो पाश्चात्य विद्वान् वेदों में आदिम, जंगली और अनेक अन्धविश्वासों से घिरी हुई सभ्यता एवं संस्कृति का वर्णन देखते हैं। इसी आधार पर पाश्चात्य इतिहासविद् भारत का ही नहीं विश्व के इतिहास

२४. We must here remember the important fact that the Ṛgveda is as yet by no means fully explained....There are many verses and isolated passages of the Ṛgveda whose right meaning is still in the highest degree doubtful. History of Indian Literature, vol. 1, P.69.

२५. डा० रामगोपाल, वैदिक-व्याख्या-विवेचन, भूमिका, पृ० १४।

२६. वही पृ० १५।

२७. द्र०, वही, पृ० २२-२४।

का ढांचा खड़ा कर देते हैं। वे अनेकानेक अनिश्चित और निराधार मतों का वेद के नाम पर प्रचार करते हैं।[२८] पाश्चात्य विद्वानों के शिष्य तथा समर्थक भारतीय विद्वान भी इस विषय में उनका पूर्ण साथ देते

पाश्चात्य विद्वानों की निष्पक्षता की बात भी केवल प्रचारमात्र है। वस्तुतः पाश्चात्य विद्वानों की वैदिक संस्कृति के प्रति पक्षपात पूर्ण दृष्टि रही है। वे वेदों में एक प्रारम्भिक पिछड़ी सभ्यता का रूप देखते हैं। ओल्डनबर्ग जैसे विद्वान Religion des Veda नामक ग्रन्थ में वैदिक देवताओं और उनके उपासकों को जंगली (barbarians) कहता है। इसी प्रकार की भावना उसने अपने अन्य ग्रन्थ में भी प्रकट की है।[२९] ऋग्वेद के अंग्रेजी अनुवाद की भूमिका में ग्रिफिथ ऋग्वेद को प्राचीन पाश्चात्य साहित्य की अपेक्षा काव्यदृष्टि से हीन बतलाता है। विन्टरनित्ज भी हिब्रू साहित्य की तुलना में वेद का अपकर्ष दिखलाता है और मैक्समूलर जैसा वैदिक साहित्य का प्रशंसक भी यह कह उठता है A large number of Vedic hymns are childish in the extreme, tidious, low and commonplace (Chips from a German Workshop, 1866, p. 27)[३०] अर्थात् बहुत से वैदिक सूक्त अत्यधिक बचकाने, दुरूह, निम्न स्तर के एवं मामूली हैं।

जब पाश्चात्य विद्वान् वेदों के अर्थज्ञान के लिए प्रयास कर रहे थे उसी समय भारत में भी नवयुग का उदय हुआ। यहाँ के विद्वानों ने भी वेदार्थ को मध्यकालीन परम्परा से निकालकर नवीन प्रकाश में लाने का प्रयास किया। इन प्रयासों में स्वामी दयानन्द और अरविन्द घोष के प्रयास विशेष रूप से उल्लेखनीय हैं। इन पर विचार किए बिना यह विवेचन अधूरा ही है।

स्वामी दयानन्द (सं० १८८१-१९४०) की दृष्टि में वेद नित्य हैं, अनादि हैं, वेद ईश्वरीय ज्ञान है अतः इसमें मानव-जीवन के लिए आवश्यक सभी ज्ञान बीज रूप में विद्यमान है इसमें सब सत्य विद्यायें हैं, लौकिक इतिहास नहीं। वेद का तात्पर्य मुख्यतः ईश्वर में है। अग्नि आदि शब्द ईश्वर के भी वाचक हैं उनके प्रकरणानुसार अन्य अर्थ भी हैं।[३१] प्राचीन भारतीय मनी-

२८. द्र०, वैदिक-व्याख्या विवेचन पृ० १२-१३।

२९. द्र०, वही, पृ० १३।

३०. द्र०, वही, पृ० १३।

३१. द्र०, सत्यार्थप्रकाश, समु० १, पृ० १७; ऋग्वेदादि०, प्रश्नोत्तर०, पृ० ३९१।

पियों की भी इस प्रकार की धारणायें रही हैं।[32] स्वामी जी का कथन है कि वे ऋषि-मुनियों का अभिमत अर्थ ही वेद-भाष्य में दिखला रहे हैं, इस भाष्य का आधार यह है कि वेद के शब्द प्रायः यौगिक हैं कहीं योगरूढ भी। एक शब्द के सन्दर्भ तथा प्रमाणों के आधार पर अनेक अर्थ हो सकते हैं।[33] वेद के कितने ही वर्णन आलंकारिक भी हैं, उनका अर्थ उसी दृष्टि से करना युक्तियुक्त है।[34] शतपथ आदि ब्राह्मण, निघण्टु, निरुक्त, मुनित्रय का पाणिनि व्याकरण और अन्य छन्द, ज्योतिष आदि वेदाङ्ग तथा उपाङ्ग इत्यादि सभी वेद-व्याख्या में सहायक हैं।[35] हां, वेद स्वतः प्रमाण है ब्राह्मण आदि में जो बातें वेद के अनुकूल हैं वे ही मानने योग्य हैं, अन्य नहीं।[36] इन सब आधार-भूत सिद्धान्तों को स्वीकार करके स्वामी जी ने वेदों की विषय-सूची बनाई, विषयानुसार वेद-मन्त्रों का भाष्य किया। (उनका ऋग्वेद के सप्तम मण्डल के ६१वें सूक्त के दूसरे मन्त्र तक तथा पूर्ण यजुर्वेद का भाष्य विद्यमान है।) और, उनके त्रिविध अर्थों को स्वीकारते हुए पारमार्थिक एवं व्यावहारिक अर्थ दिखलाये; यह भी स्पष्टतः बतला दिया कि कर्म, उपासना तथा ज्ञान काण्डों के अर्थ का यहां विस्तार से वर्णन नहीं किया जा रहा है।[37] स्वामी जी ने पूर्ववर्ती भाष्यकारों के गुणों को स्वीकार करते हुए उनके कुछ दोष भी दिखलाए और इसी प्रकार उस समय उपलब्ध विल्सन और मैक्समूलर, आर० ग्रिफिथ तथा सी० एच० टानी आदि द्वारा किए गए वेदार्थ के भी दोष दिखलाए।[38] स्वामी जी के सभी अर्थों को वेद में कृतश्रम जनों ने नहीं स्वीकारा फिर भी मैक्समूलर जैसे पाश्चात्य विद्वानों ने भी उनका महत्त्व स्वीकार किया और योगी अरविन्द जैसे भारतीय विद्वानों ने उनकी मुक्तकण्ठ से प्रशंसा की है।

स्वामी दयानन्द ने प्राचीन वाङ्मय के आधार पर ही वेदभाष्यपद्धति

---

३२. न्याय योग तथा वेदान्त में वेद को ईश्वर-प्रणीत बतलाया गया है, मीमांसा में 'वेद में इतिहास नहीं' यह प्रतिपादित किया गया है।

३३. ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका (रामलाल कपूर ट्रस्ट, अमृतसर, १९६७), व्याकरणनियम, पृ० ३९८।

३४. द्र०, वही, ग्रन्थप्रामाण्य०, पृ० ३२०।

३५. द्र०, ऋग्वेदादि भाष्य-भूमिका, पठन-पाठन, पृ० ३६२।

३६ द्र०, वही, वेदसंज्ञा, पृ० १०१।

३७. वही, प्रतिज्ञाविषय, पृ० ३८०।

३८. (i) ऋग्वेदादि०, वेदोत्पत्ति, पृ० २९(ii) द्र०, भ्रान्तिनिवारण, भूमिका,

को नई दिशा दी है।[३९] उनके जीवनकाल में तथा आगे भी उनके आलोचकों की एक लम्बी कतार दिखलाई देती है उसमें पाश्चात्य और भारतीय दोनों प्रकार के ही आलोचक हैं। जैसा कि भ्रान्तिनिवारण नामक पुस्तिका की भूमिका में स्वामी जी ने लिखा है कि जब उन्होंने वेदभाष्य का आरम्भ किया और सं० १९३३ में वेदभाष्य का नमूने का अंक प्रकाशित कराया तो पंजाब विश्वविद्यालय लाहौर के निर्देश पर प्रो० ग्रिफिथ, प्रो० टानी, पं० गुरुप्रसाद (प्रधान पण्डित, ओरियंण्टल कालेज, लाहौर) आदि ने उस पर आलोचनायें लिखीं। स्वामी जी ने उनका उत्तर दिया। तत्पश्चात् पं० महेश चन्द्र न्यायरत्न (आफीशियेटिंग प्रिंसिपल, संस्कृत कालेज, कलकत्ता) ने एक विस्तृत आलोचना प्रकाशित कराई, जिसका उत्तर उन्होंने भ्रान्ति-निवारण नामक पुस्तिका में दिया।

संक्षेप में स्वामीजी के वेदभाष्य में निम्नप्रकार के आक्षेप किए जाते हैं—

(१) सब संसारी विद्या और वर्तमान काल की कलाकौशल आदि पदार्थ विद्या भी वेदों से निकली, वेद ईश्वरकृत हैं, 'अग्निमीडे पुरोहितम्' आदि में अग्नि शब्द का अर्थ ईश्वर भी है, वेद में एक ईश्वर की पूजा है, अनेक देवों की नहीं, वेद में अनित्य इतिहास नहीं 'शन्तनु' आदि शब्द यौगिक हैं व्यक्ति-विशेष के बोधक नहीं इत्यादि स्वामी जी के मन्तव्यों पर महेशचन्द्र न्यायरत्न ने आक्षेप किए थे और उनके 'अग्निमीडे पुरोहितम्' आदि मन्त्र के भाष्य में अनेक शङ्कायें की थीं, उन सभी का निराकरण स्वामी जी ने भ्रांति-निवारण नामक पुस्तिका में किया था।[४०]

(२) कुछ विद्वानों ने स्वामी जी के भाष्य को आंशिक रूप में ग्राह्य समझते हुए भी उसमें ये दोष दिखलाए हैं—(क) भौतिक अग्नि के अधिष्ठातृदेव अग्नि को न मानना ठीक नहीं।[४१] इसके विषय में यही कहा जा सकता है कि अधिष्ठातृ देव का मन्तव्य दार्शनिक तथा परम्परागत दृष्टि से शोध का विषय है, इसे सिद्धवत् मानना युक्तिसंगत न होगा। (ख) वेद में विज्ञान की कल्पना भी ठीक नहीं, वेद तो आध्यात्मिक ज्ञान के निधि है।[४२] इस विषय में केवल

---

३९. द्र०, पण्डित भगवद्दत्त, वेदों के भाष्यकार, पृ० ८८-९० ।

४०. द्र०, भ्रान्तिनिवारण (वैदिक यन्त्रालय अजमेर, वि० सं० २०२३)।

४१. द्र०, बलदेव उपाध्याय, आचार्य सायण और माधव (हिन्दी साहित्य सम्मेलन, प्रयाग, सं० २००३), पृ० १२३।

४२. वही, पृ० १२३।

यही कहना है कि यदि वेद को ईश्वरीय ज्ञान, अनादि ज्ञान माना जाता है तो उसमें समस्त जीवनोपयोगी ज्ञान मानना ही युक्तिसंगत है।

(३) कुछ विद्वान् कहते हैं कि स्वामी जी परम्परा और भाषा-विज्ञान दोनों के घोर विरोधी हैं...इनका पूर्वाग्रह है कि वेदों में इतिहास नहीं।[४३] जहां तक परम्परा का प्रश्न है, मध्यकालीन परम्परा ही भारतीय परम्परा नहीं, निरुक्त आदि में उपलब्ध परम्परा को स्वामी जी स्वीकार करते ही हैं। जितना उपयुक्त है भाषाविज्ञान को भी वे नहीं नकारते, किन्तु भाषा-विज्ञान पर पूर्णतया वेदार्थ के लिए निर्भर नहीं किया जा सकता, एक तो कोई भी विज्ञान परिनिष्ठित नहीं होता, विकासमान होता है, दूसरे पश्चिम की इण्डो-योरोपीय भाषाओं के साहित्य में जो शब्द-प्रयोग मिलता है, उसका प्रसंग तथा वातावरण वैदिक प्रयोग से बहुत भिन्न है। तीसरे स्थान के साथ-साथ काल की दृष्टि से भी वैदिक साहित्य तथा पश्चिम के प्राचीनतम साहित्य में बहुत अधिक अन्तर है। वेदों में[४४] इतिहास नहीं है, यह एक प्राचीन धारणा रही है, इसे स्वामी जी का पूर्वाग्रह कहना उचित नहीं।

(४) स्वामी जी के भाष्य पर यह भी आक्षेप किया जाता है कि अनेक स्थलों पर व्याकरण और निरुक्त के आधार पर शब्दों के अर्थ करते हुए भी उन्होंने ऐसा नवीन मन्त्रार्थ प्रस्तुत कर दिया है जो मन्त्र के शब्दों से हृदयंगम नहीं होता। इस प्रकार का आक्षेप योगी अरविन्द के समक्ष भी उपस्थित हुआ था। उन्होंने बतलाया था कि दयानन्द के भाष्य पर इस प्रकार का आक्षेप नहीं किया जा सकता। वेदार्थ तो वेद से होना चाहिए और स्वामी जी के भाष्य में वेदार्थ की इस कसौटी का अधिकाधिक प्रयोग किया गया है।[४५]

इस प्रकार उपलब्ध वेद-भाष्यों की समालोचना करने से यही परिणाम निकाला जा सकता है कि वेदों के ही आधार पर, वेदाङ्ग और उपाङ्ग आदि भारतीय साहित्य एवं वैदिक परम्परा का आश्रय लेकर, भाषा के विकास और विचारों के परिवर्तन आदि का ध्यान रखते हुए, त्यागभाव, निष्पक्षता, मनोयोग, सतत परिश्रम आदि के आधारों पर जो वेदार्थ देखा जाएगा, वही अधिक ग्राह्य होगा। हां वेदार्थ अनेक हैं। किसी वेदार्थ की पूर्णता इस प्रकार सदा स्पृहणीय बनी रहेगी जिस प्रकार मानव की पूर्णता।

---

४३. उमाशंकर ऋषि, निरुक्त खण्ड १ (चौखम्बा, वाराणसी, १९७७), भूमिका, पृ० ८३।

४४. वैदिक-व्याख्यान-विवेचन, भूमिका, पृ० २०।

४५. द्र०, वैदिक मेगजीन, १९१७ (उद्धृत, वेद के भाष्यकार, पृ० ९०)

4

भारतीय तथा पाश्चात्य विद्वानों की वेदार्थ-शैली

सत्यव्रत सिद्धांतालंकार

[In a bid to evaluate the significance of the Indian Vedic commentators, the author of the article has only discussed Sāyaṇa, amongst the medievals and analysed Dayānanda, amongst the moderns. According to him Sāyaṇa has only raised a slogan of Hindu revivalism whereas Dayānanda's Vedic interpretations are scientific as they are based on Yāska's Nirukta. A very large portion of the article is devoted to the westerners whom the author has severely criticised sometimes purely analytically and sometimes speculatively. Ed.)

वैसे तो वेदों के अर्थ के विषय में प्राचीनकाल में बहुत-कुछ ज्ञान था, तभी निघंटु, निरुक्त आदि की रचना की गई थी, परन्तु मध्य-काल में, जो सैकड़ों वर्षों का रहा, हम वेदों के शब्दों की रक्षा तो करते रहे, परन्तु उनमें क्या लिखा है, इसकी तरफ हमारा ध्यान नहीं रहा। जो लोग वेद-मन्त्रों की रक्षा करते रहे, उनके प्रति हम लोग अत्यन्त ऋणी हैं। इस समय मध्य-काल के बाद वेदों का अर्थ करने वालों को हम तीन श्रेणियों में बांट सकते हैं। वे हैं :

(क) सायण, महीधर, उव्वट आदि।

(ख) पाश्चात्य भाष्यकार--रुडोल्फ रॉथ, मैक्समूलर, मैक्डोनल आदि।

(ग) दयानन्द तथा उनके अनुयायी भाष्यकार।

सायण का वेद-भाष्य सम्बन्धी दृष्टिकोण

वेदों की रक्षा उत्तर-भारत में न होकर दक्षिण-भारत में हुई। वहीं वेदों के एक-एक अक्षर को याद करके उसे मिटने से बचाया गया। दक्षिण-भारत में

विजयनगरम् नाम के राज्य की हरिहर बुक्का नामक राजा ने स्थापना की, जिससे मुसलमान आक्रान्ता वहाँ जड़ न जमा सके। यह राज्य अब तो नहीं रहा, परन्तु १४वीं शताब्दी में विजयनगरम् राज्य भारत का बड़ा प्रभावशाली राज्य था। सायण इसी हरिहर बुक्का के अमात्य थे। माधव जो बाद में शंकराचार्य की गद्दी पर आसीन हुए, सायण के भाई थे। सायण ने वही काम किया जो चन्द्रगुप्त के समय चाणक्य ने किया था। सायण ने चारों वेदों का संस्कृत में भाष्य किया।

वेदों के विषय में तथा वैदिक विचारधारा के विषय में चिरकाल से यह धारणा चली आ रही थी कि उनका मुख्य ध्येय 'यज्ञ' है। यह कहा जा सकता है कि हिन्दू धर्म में मुख्य स्थान यज्ञों ने ही लिया हुआ था। जहाँ यज्ञों के विषय में विशेष भावना थी वहाँ यज्ञों के विरोध में भी भावना थी। कठोपनिषद् में वाजश्रवस नामक व्यक्ति का वर्णन आता है। उसने मुक्ति की इच्छा से यज्ञ किया था। यम ने नचिकेता को बतलाया कि स्वर्ग की प्राप्ति का मार्ग अध्यात्म है। मुण्डकोपनिषद् (१-२-७) में लिखा है :

"प्लवाः ह्येते अदृढायज्ञरूपाः"— यज्ञ के नाम से स्वर्ग-प्राप्ति के जो ये उपाय किये जाते हैं वे जीवन-समुद्र को पार करने के बहुत कमज़ोर बेड़े हैं।

यज्ञों के प्रति निष्ठा तो यहाँ तक बढ़ी हुई थी कि छह दर्शनों में एक दर्शन मीमांसा-दर्शन है जिसका मुख्य लक्ष्य ही वेद की श्रुतियों का यज्ञ में विनियोग बतलाना है।

गीता के समय भी यज्ञों का जीवन मे विशेष महत्व था। गीता [३,९-१०] में लिखा है :

यज्ञार्थात् कर्मणोऽन्यत्र लोकोऽयं कर्मबन्धनः।
तदर्थं कर्म कौन्तेय मुक्तसंगः समाचार॥
सहयज्ञाः प्रजाः सृष्ट्वा पुरोवाच प्रजापतिः।
अनेन प्रसविष्यध्वम् एष वोऽस्त्विष्टकामधुक्॥

परन्तु श्रीकृष्ण ने गीता में यज्ञ का अर्थ बदल कर कर्मकाण्ड तथा ज्ञान काण्ड के झगड़े में एक नया भाव डाल दिया। यज्ञ का अर्थ है—निष्काम-कर्म। श्रीकृष्ण ने यज्ञ का अर्थ कर्मकाण्डियों के यज्ञों के रूप में नहीं रहने दिया।

इससे स्पष्ट है कि वैदिक विचारधारा में दो पक्ष देर से चले आ रहे थे। एक पक्ष कर्मकाण्डपरक था। यज्ञों मे पशु-हिंसा होती थी, बलि चढ़ाई जाती

थी। सायण ने जब भाष्य किया था, तब देर से यही पक्ष प्रबल हो रहा था। सायण का मुख्य उद्देश्य प्रचलित हिन्दू धर्म को प्रतिष्ठित करना था, ताकि हरिहर बुक्का द्वारा संस्थापित विजयनगरम् राज्य का प्रभाव बढ़ता जाय। इसलिए सायण का भाष्य यज्ञ-परक भाष्य है। सायण, उव्वट तथा महीधर वेदों को अपौरुषेय बताते रहे, परन्तु उन्होंने इस तरफ़ ध्यान नहीं दिया कि इन अपौरुषेय ग्रन्थों में इतिहास तथा पशु-हिंसा आदि स्वीकार करने पर उनकी अपौरुषेयता बनी रह सकती है या नहीं। जहाँ तक समझ पड़ता है, सायण का मुख्य उद्देश्य हिन्दू धर्म की स्थापना तथा विजयनगरम् राज्य के उत्कर्ष को बढ़ाने के लिए वेदों के नारे उजागर कर देना था।

पाश्चात्य भाष्यकार

(क) सर विलियम जोन्स (अंग्रेज) तथा श्री कोअर्दु (फ्रेंच) का संस्कृत की तरफ़ ध्यान जाना—सर विलियम जोन्स १७८३ में कलकत्ता में हाईकोर्ट के जज नियुक्त होकर आये। १७८४ में उन्होंने कलकत्ता में 'एशियाटिक सोसाइटी आफ़ बंगाल' की नींव रखी और दस साल तक उसके प्रधान रहे। १७८९ में उन्होंने कालिदास के 'शाकुन्तलम्' नाटक का अनुवाद किया। इस अनुवाद की यूरोप में धूम मच गई। सर विलियम जोन्स ने 'गीत-गोविन्द' तथा 'मनुस्मृति' का भी अंग्रेज़ी में अनुवाद किया और 'ऋतु संहार' काव्य का सम्पादन करके उसे छपवाया।

१७६७ में फ्रेंच पादरी कोअर्दु (Coerdou) ने भारत में संस्कृत का अध्ययन किया था। उसने देखा कि संस्कृत की ग्रीक तथा लैटिन से अपूर्व समानता है। तब तक ग्रीक, लैटिन तथा संस्कृत की समानता की तरफ़ किसी का ध्यान नहीं गया था। उसने अनुभव किया कि यह तो बिल्कुल एक नई खोज है। उसे ऐसी भाषा हाथ लगी है जिसकी युरोपियन भाषाओं से समानता है। उसने अपनी इस खोज को प्रकाशित किया। उसने इस बात की तरफ भी विद्वानों का ध्यान खींचा कि संस्कृत की ग्रीक तथा लैटिन के शब्दों के साथ ही नहीं, इनके व्याकरण के साथ भी समानता है। यह बात १७८६ ई० की है। इसके दो साल पहले कलकत्ता के प्रधान न्याया-धीश सर विलियम जोन्स ने 'एशियाटिक सोसाइटी ऑफ़ बंगाल' की स्थापना की थी। उन्होंने संस्कृत भाषा के कुछ ग्रन्थों का इस सोसाइटी की तरफ से प्रकाशन भी करवाया था। जब सर विलियम जोन्स का ध्यान कोअर्दु की खोज की तरफ गया, तो उन्होंने ग्रीक-लैटिन-संस्कृत की समानता का

विशेष अध्ययन शुरु किया और इस खोज को विद्वानों के सम्मुख बलपूर्वक रखा। खोज तो कोअर्दु ने की थी, परन्तु इसका विशेष प्रचार-प्रसार सर विलियम जोन्स ने किया। उन्होंने 'एशियाटिक सोसाइटी ऑफ बंगाल' के सम्मुख एक निबन्ध पढा, जिसमें उन्होंने संस्कृत के 'पितृ', लैटिन के 'पेटर, ग्रीक के 'पतेर', जिन्द के 'पैंतर' और अंग्रेजी के 'फ़ादर' आदि शब्दों की समानता पर विचार करने के लिए विद्वानों का ध्यान खींचा। 'मातृ', 'भ्रातृ,' 'स्वसा', 'दुहिता' आदि शब्द भी इसी तरह के थे। अंग्रेजी में संस्कृत के शब्दों की भरमार को देखकर आश्चर्य होता है। मातृ से मदर, पितृ से फ़ादर, भ्रातृ से ब्रदर, स्वसृ से सिस्टर, दुहितृ से डॉटर, सूनु से सन—रिश्ते के इन शब्दों के अलावा शरीर के अंग-प्रत्यंगों के वाचक शब्द भी संस्कृत के अपभ्रंश हैं। उदाहरणार्थ, भ्रू को ब्रो, अक्षि को आई, नासिका को नोज, मुख को माउथ, दन्त को डेन्टल में पड़ा दन्त—ये सब संस्कृत के विकृत रूप हैं। लैटिन और ग्रीक ही नही, फ़ारसी शब्दों का मूल भी संस्कृत में देखा जाने लगा। उदाहरणार्थ, आपः का आब, और हस्त का दस्त बन गया।

संस्कृत के शब्दों की अंग्रेजी आदि के शब्दों से इतनी समानता है कि शब्दो के स्पेलिंग तक एक-से हैं। उदाहरणार्थ—'नक्त' night बना। नाइट में gh संस्कृत शब्द के 'क्त' का अवशेष है। अमरीकन Night को Nite लिखने लगे हैं जो भाषा के इतिहास का हनन है। इसी प्रकार 'केन्द्र' से अंग्रेजी का Centre बना। अमरीकन इसे Center लिखने लगे हैं, जो इतिहास की दृष्टि से इस शब्द के पूर्वापर अक्षरों का हनन है।

हीगल ने इस समानता के सम्बन्ध में अपने विचार प्रकट करते हुए कह डाला कि यह खोज किसी आविष्कार से कम महत्त्व की नही है। संस्कृत का ज्ञान पाश्चात्य विद्वानो के लिए एक नई खोज था और इस खोज का परिणाम यह हुआ कि पाश्चात्त्य जगत् मे एक नवीन विज्ञान ने जन्म ले लिया, जिसका नाम 'भाषा-विज्ञान' (Philology) रखा गया। अभी तक, अर्थात् १८वी शताब्दी तक, पाश्चात्य जगत् में वेदों की तरफ ध्यान कम गया था, संस्कृत भाषा तथा संस्कृत-साहित्य की तरफ ही ध्यान गया था। १७९४ मे सर जोन्स की मृत्यु हो गई।

(ख) कोलब्रूक का वेदो को तरफ ध्यान गया—कोलब्रूक भारतीय भाषा-विज्ञान के जन्मदाता कहे जाते हैं। वे १७८२ में कलकत्ता आये, परन्तु ११ वर्षों तक उन्होने संस्कृत पढ़ने की तरफ ध्यान नही दिया। १७९४ ई॰ यानी सर जोन्स की मृत्यु के समय तक उन्होंने बहुत थोड़ी संस्कृत पढ़ी थी। कुछ समय

बाद इन्होंने सर जोन्स के समय के पंडितों की सहायता से हिन्दू कानून के कुछ अंशों का अंग्रेजी में अनुवाद किया। १७६८ से कोलब्रुक ने अदम्य उत्साह से संस्कृत पढ़ना प्रारंभ किया। उन्होंने दर्शनशास्त्र, धर्म, व्याकरण तथा ज्योतिष पर कुछ लेख भी लिखे तथा पाणिनि-व्याकरण, हितोपदेश, किरातार्जुनीय आदि के अनुवाद किये। अभी तक इन लोगों का ध्यान वेदों की ओर नहीं गया था।

१८०५ ईस्वी में कोलब्रुक ने वेदों के ऊपर बहुत-कुछ लिखा और उन्होंने कहना शुरू किया कि वेदों में कैसे महत्त्वपूर्ण विषय भरे पड़े हैं। ये भी अंग्रेज थे। इन्होंने हस्तलिखित पुस्तकों का एक बड़ा संग्रह किया जिसे ईस्ट इंडिया कम्पनी के पुस्तकालय को दे दिया। ये पुस्तकें इस समय लन्दन के 'इंडिया हाउस' में रखी हुई हैं। वेदों का पाश्चात्य विद्वानों ने अब तक अनुवाद नहीं शुरू किया था।

१८३० तक यूरोपियन विद्वानों ने केवल साहित्यिक संस्कृत (Classical Sanskrit) की ओर ही ध्यान दिया था। अभी तक भगवद्गीता, शकुन्तला, हितोपदेश, मनुस्मृति, किरातार्जुनीय आदि ग्रन्थों का ही अध्ययन होता था। कोलब्रुक के वेद-विषयक लेखों को छोड़कर वेद सम्बन्धी कोई भी पुस्तक अभी तक प्राप्त नहीं थी।

(ग) फ्रेंच विद्वान् दि पेरों का उपनिषद्-भाष्य—१८०१-२ में फ्रेंच विद्वान् दि पेरों ने उपनिषदों का लैटिन में अनुवाद किया। यह अनुवाद फ़ारसी भाषा से किया गया था, क्योंकि बादशाह शाहजहाँ के पुत्र दारा शिकोह ने पंडितों द्वारा उपनिषदों का फ़ारसी में अनुवाद कराया था। १९वीं शताब्दी के प्रारम्भ में यह ग्रन्थ पेरिस पहुंचा, वहाँ दि पेरों ने इसका लैटिन में अनुवाद किया। दि पेरों उपनिषदों से इतना प्रभावित हुआ कि पर्याप्त धन-सम्पत्ति का स्वामी होते हुए भी भारतीय संन्यासियों की तरह सादगी से रहने लगा। इस लैटिन अनुवाद को जब शोपनहार ने पढ़ा, तो वह उपनिषदों से अत्यधिक प्रभावित हुआ। उसकी टेबल पर हर समय उपनिषद् का ग्रन्थ खुला पड़ा रहता था। शोपनहार का कहना था कि सारे संसार में उपनिषदों से बढ़कर कोई शिक्षा नहीं। वह प्रतिदिन इनका स्वाध्याय करता था। वह कहता था कि उपनिषद मेरे जीवन का एकमात्र आनन्द है, और मृत्यु के समय मुझे केवल यही शान्ति दे सकेगा। शोपनहार स्वयं विख्यात दार्शनिक था।

(घ) फ्रेंच विद्वान् ई० फरनास, रुडोल्फरॉथ, मैक्समूलर तथा मैक्डॉनल द्वारा वेदों का स्वाध्याय—वेदों की तरफ़ युरोपीय विद्वानों में पहले-पहल फ्रेंच

विद्वान् ई० बुरनाफ़ का ध्यान गया। उसने अपने विद्वत्तापूर्ण व्याख्यानों से वेदों के बारे में युरोपीय विद्वानों को बहुत-कुछ बतलाया। उसने युरोप में वैदिक संस्कृत के अध्ययन की नींव डाली। उसने अपने बहुत-से शिष्यों को वेदों का अध्ययन करने की सलाह दी। पीछे उसके इन शिष्यों की बड़े-बड़े विद्वानों में गणना हुई। इन शिष्यों में एक रुडोल्फ रॉथ थे। उन्होंने १८४६ में 'वेद का साहित्य तथा उसका इतिहास' नामक पुस्तक लिखी। बुरनाफ़ का दूसरा शिष्य मैक्समूलर था। मैक्समूलर अपनी वेद-विषयक विद्वता के लिये काफ़ी प्रसिद्ध है और भारत में भी लोग उनका नाम जानते हैं।

मैक्समूलर ने ऋग्वेद को सायणाचार्य की टीका के साथ छह भागों में प्रकाशित किया। इस के सम्पादन में उन्हें २६ वर्ष का समय लगा। मैक्समूलर के प्रधान शिष्यों में मैक्डॉनल प्रसिद्ध हैं। उन्होंने 'वैदिक व्याकरण' तथा 'संस्कृत-साहित्य का इतिहास'—ये दो पुस्तकें अंग्रेजी में लिखीं। इस समय से—अर्थात्, १९वीं शताब्दी से—युरोपीय विद्वानों के प्रयत्न से भारत में वेदों के विषय में जानकारी शुरु हुई। १८वीं शताब्दी में उन्हें 'साहित्यिक संकृत्त' (Cassical Sanskrit) की जानकारी हुई। १९वीं शताब्दी में वैदिक साहित्य की इन्हें जानकारी हुई तो भारत में ही, भारत के विद्वानों से ही, परन्तु १९वीं शताब्दी के बाद यूरोपियन विद्वानों के प्रयत्न से सारे संसार में वेदों की चर्चा होने लगी। जैसे हम वेदों को कण्ठस्थ करने वाले पंडितों के ऋणी हैं—उन्होंने वेदों को नष्ट होने से बचाया—वैसे ही हम इन पाश्चात्य विद्वानों के भी ऋणी हैं—उन्होंने वेदों को भारत में ही सीमित न रहने देकर विश्व की सम्पत्ति बना दिया। यह काम १९वीं शताब्दी में हुआ, उससे पहले वेदों का विश्व के अन्य भू-भागों में किसी को पता ही न था।

पाश्चात्य भाष्यकारों का दृष्टिकोण तथा श्री अरविन्द घोष

जैसे सायण आदि का दृष्टिकोण यज्ञपरक था, उनके अनुसार वेदों के हर मन्त्र का लक्ष्य यज्ञ की किसी प्रक्रिया को सम्मुख रखकर मन्त्र का नियोजन करना था, वैसे पाश्चात्य भाष्यकारों का लक्ष्य वेदों का भाष्य करते हुए विकासवादी दृष्टिकोण से विचार करना था। डार्विन के विकासवाद का कहना था कि आदि-काल में मनुष्य अविकसित अवस्था में था, जंगली था। उसकी समझ के अनुसार प्राचीन आर्य जंगल में रहते थे—जंगलों की लकड़ी काटकर और नदी से पानी लाकर रोटी बनाते और जीवन चलाते थे—इस दृष्टि से वेदों में विचार-शैली भी अत्यन्त निम्न-स्तर की होनी चाहिए।

मैक्समूलर ने सायण-भाष्य का अनुवाद किया और साथ-साथ विकासवाद को अपने सामने रखा। विकासवाद के अनुसार आदि-मानव सूर्य-चन्द्र-पृथिवी-

अग्नि-वायु आदि शक्तियों को देखता था, वह इन सबको देवता मानता था, इनकी पूजा करता था। इस दृष्टि से, मैक्समूलर के अनुसार, वेदों में एकत्ववाद का विचार नहीं हो सकता। भिन्न-भिन्न देवताओं की स्वतन्त्र सत्ता होने के कारण वेद में एकत्ववाद (Monotheism) के स्थान में बहुत्ववाद (Polytheism) होना स्वाभाविक है। सूर्य एक देवता है, चन्द्रमा एक देवता है, पृथिवी एक देवता है—वेद का ऋषि इन सब देवताओं की पूजा करता था।

सायण जहाँ वेद का भाष्य करता हुआ यज्ञ के साथ बंध गया, मैक्समूलर वहाँ वेद का अर्थ करता हुआ सायण के साथ-साथ बँधा-बँधा तो चलता रहा, परन्तु वह विकासवाद की विचारधारा से अपने को अलग नहीं रख सका। मैक्समूलर के भाष्य पर सायण तथा डार्विन दोनों छाये हुए हैं। अरविन्द पाश्चात्य विद्वानों के भाष्यों पर टिप्पणी करते हुए लिखते हैं :

"पाश्चात्य भाष्यकार लिखते हैं कि वेद का ऋषि जब अग्नि की उपासना करता था, तब उसमें उन सब गुणों का भी वर्णन कर देता था जो किसी भी अन्य देवता में पाये जाते हैं; जब वायु की उपासना करता था तब वायु में अन्य सब गुणों का, जो अन्य किसी भी देवता में हैं, वर्णन कर देता था। इससे यह प्रतीत होता है कि वह एक देवता का उपासक न होकर अनेक देवताओं में विश्वास करता था। यह बात युक्तिसंगत भी है क्योंकि एकेश्वरवाद का विचार तो मानव-मस्तिष्क में बहुत पीछे आया। जब उनसे यह कहा जाता है कि वेद में 'एकं सद्विप्रा बहुधा वदन्ति अग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः'—इस मंत्र द्वारा यह कहा गया है कि ईश्वर एक ही है, अग्नि, यम, मातरिश्वा आदि उस एक ईश्वर के ही भिन्न-भिन्न नाम हैं, तब पाश्चात्य विद्वान् कह उठते हैं कि यह मन्त्र पीछे से गढ़ा गया है, और वेद की ऋचाओं में पीछे से डाला गया है। इस विचारधारा पर चलते हुए मैक्समूलर ने बहुदेवतावाद (Polytheism) तथा एकेश्वरवाद (Monotheism) के मुकाबले में एक नवीन शब्द की रचना की जिसे उन्होंने हीनोथीइज्म (Henotheism) का नाम दिया। 'हीनोथीइज्म' का अर्थ है—जब किसी देवता की उपासना की जाय, तब उसी में सब गुण आरोपित कर दिए जायें, अन्य देवताओं को उस देवता से 'हीन' कल्पित कर लिया जाय। परन्तु यह कल्पना सिर्फ इसलिए की जाती है क्योंकि मैक्समूलर विकासवाद से पृथक् विचार को मानने के लिए तैयार नहीं है। मैक्समूलर इस बात का कोई प्रमाण नहीं दे सके कि—'एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति' (ईश्वर एक ही है, इन्द्र, मित्र, यम आदि उसी के भिन्न-भिन्न नाम हैं)—यह मन्त्र पीछे से वेद में डाला गया है। यह मन्त्र वेद का अभिन्न हिस्सा है, और अगर इससे विकासवाद खंडित हो जाता

है, तो पाश्चात्य विचारकों को इसके लिए तैयार रहना चाहिए। सबसे बड़ी बात तो यह है कि अपने अर्थ को स्पष्ट करने के लिए वेद की अन्तःसाक्षी प्रमाण होगी या रूडोल्फ़ रॉथ तथा मैक्समूलर जो कुछ कहेंगे, यह बात प्रामाणिक होगी ! अगर वेदों का अर्थ वेदों से ही स्पष्ट होता है, तब उस प्रक्रिया का सर्वोच्च स्थान होना चाहिए। वेद स्वयं कहता है—'एकं सत्'—ईश्वर एक है, 'बहुधा वदन्ति'—उसे अग्नि, यम आदि अनेक नामों से कहा जाता है। एकेश्वरवाद का स्वयं वेद द्वारा इतना स्पष्ट वर्णन होते हुए भी मैक्समूलर के 'हीनोथीइज़्म' को कैसे माना जा सकता है !" अरविन्द लिखते हैं :

"We are aware how modern scholars twist away from the evidence. This hymn, they say, was a late production; this loftier idea which it expresses with so clear a force rose up somehow in the later Aryan mind or was borrowed by those ignorant fire-worshippers, sky-worshippers from their cultured and philosophic Dravidian enemies. But throughout the Veda we have conformatory hymns and expressions : Agni or Indra or another is expressly hymned as one with all the other gods. Agni contains all other divine powers within himself, the Maruts are described as all the gods, one deity is addressed by the names of others as well as his own, or, most commonly, he is given as Lord and and king of the universe, attributes only appropriate to the Supreme Deity. Ah, but that cannot mean, ought not to mean, must not mean the worship of one; let us invent a new word, call it henotheism and suppose that the Rishis did not really believe Indra or Agni to be the Supreme Deity but treated any god or every god as such for the none, perhaps that he might feel the more flattered and lend a more gracious ear for so hyperbolic a compliment. But why should not foundation of Vedic thought be natural monotheism rather than this new fangled monstrosity of henotheism? Well, because primitive barbarians could not possibly have risen to such high conceptions and if you allow them to have risen you imperil our theory of evolutionary stages of human development and you destroy our whole idea about the sense of Vedic hymns and their place in the history of mankind. Truth must hide herself, common sense disappear from the field so that a theory may flourish ! I ask, in this point, and it is fundamental point, who deals most straightforwardly with the text, Dayanand or the Western Scholars ?"

अरविन्द का कहना है कि वेदों के पाश्चात्य भाष्यकार वेदों का भाष्य करते हुए विकासवाद के पूर्वाग्रह को साथ लेकर भाष्य करते हैं। अगर वेदों का अर्थ विकासवाद को पुष्ट नहीं करता, तो वे अर्थ को ही तोड़-मरोड़ देते हैं। अरविन्द के कथनानुसार, दयानन्द का भाष्य इस प्रकार की तोड़-मरोड़ नहीं करता। यद्यपि मैक्समूलर तथा पाश्चात्य भाष्यकार विकासवादी पूर्वाग्रह से पीड़ित हैं, तो भी वेदों में उन्हें इतने उच्च विचार मिलते हैं कि कभी-कभी वे भी इस सन्देह में पड़ जाते हैं कि उनका पूर्वाग्रह उचित है या अनुचित। ऋग्वेद-संहिता के भाष्य के चौथे खण्ड में मैक्समूलर लिखते हैं :

"It is impossible for one scholar, it will probably be impossible for one generation of scholars to bring to the decipheriug of hymns of the Ṛgveda to a satisfactory conclusion."

मैक्समूलर का कहना है कि किसी एक वैदिक विद्वान् अथवा वैदिक विद्वानों की एक पीढ़ी द्वारा भी ऋग्वेद की ऋचाओं के रहस्यों को खोज निकालना असम्भव है। ऋग्वेद के विषय में इतनी ऊँची सम्मति तभी हो सकती है जब मैक्समूलर को ऋग्वेद में इतने ऊँचे विचार दिखाई पड़ते हों जिनके मुकाबले में विकासवाद के विचार हिलते प्रतीत होते हों। ऐसी हालत में वेद-भाष्य करते हुए उनका विकासवाद के दृष्टिकोण से बँधे रहना असंगत प्रतीत होता है।

यद्यपि पाश्चात्य विद्वानों ने वेदों पर बहुत मेहनत की है, वेदों में आए विचारों की मुक्त-कण्ठ से अनेक स्थानों पर प्रशंसा भी की है, तो भी सत्य तक पहुँचने में दो बातें उनके मार्ग में बाधा बनी रही हैं। एक तो विकासवाद, जिसका हम ऊपर उल्लेख कर आए हैं; दूसरा, उनका पूर्वाग्रह तथा स्वार्थ। स्वार्थ इस बात का रहा कि यूरोपियन भारत को ईसाई बनाने की धुन में थे। उनमें से कई तो ईमानदारी से चाहते थे कि इस देश का उद्धार तभी हो सकेगा जब यहाँ ईसाइयत का प्रचार होगा, परन्तु ब्रिटेन के कई लोग यह भी समझते थे कि अगर यह देश ईसाई हो जाएगा तो उसमें अंग्रेजों का शासन देर तक चलता रहेगा। इन दो कारणों से वे वेदों का ऐसा भाष्य कर ही नहीं सकते थे, जिससे इस देश के लोग अपनी सांस्कृतिक विचारधारा को उत्कृष्ट कोटि की समझ कर सिर ऊँचा उठा सकें।

मैक्समूलर ने वेदों पर सबसे अधिक काम किया। उनका ध्येय क्या था, इसका पता उस पत्र से चलता है जो उन्होंने १८६८ में अपनी पत्नी को लिखा। वे लिखते हैं :

"I hope I shall finish that work and I feel convinced though I shall not live to see it, yet this edition of mine (or

the Ṛgveda) and the translation of the Vedas will hereafter tell to a great extent on the fate of India and on the growth of millions of souls in that country. It is the root of their religion and to show them what the root is, I feel sure, 'the only way of uprooting' all that has been sprung from it during the last three thousand years."

अर्थात्, "मुझे आशा है कि मैं उस काम (वेदों के सम्पादन आदि) को पूरा कर दूंगा और मुझे निश्चय है कि यद्यपि मैं उसे देखने के लिए जीवित नहीं रहूँगा तो भी मेरा ऋग्वेद का यह संस्करण और वेदों का अनुवाद भारत के भाग्य और लाखों भारतीयों की आत्माओं के विकास पर प्रभाव डालने वाला होगा। यह (वेद) उनके धर्म का मूल है और मूल को दिखा देना, उससे पिछले तीन हजार वर्षों में जो कुछ निकला है, उसको मूल-सहित उखाड़ देने का सबसे उत्तम प्रकार है।"

मैक्डॉनल अपनी पुस्तक 'A Vedic Reader For Students' की भूमिका में लिखते हैं कि "इसके १० मण्डलों में से आदि के ८ मण्डल पहले लिखे गये, फिर नौवां और अन्त में दसवाँ मण्डल लिखा गया। पहले ८ मण्डल एक इकाई बनाते हैं।" उनके कहने का अभिप्राय यह है कि पहले आठ तथा अगले दो मण्डलों का समय भिन्न-भिन्न है। आदि के आठ मण्डल पहले लिखे गये, अगले दो मण्डल बाद को लिखे गये :—

"The ninth book was added as a consequence af the first eight being formed into a unit"

प्रश्न यह है कि 'इन्द्रं मित्रं वरुणं अग्निं'''एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्ति' (ईश्वर एक है, इन्द्र, मित्र वरुण आदि उसके अनेक नाम हैं), यह ऋग्वेद के पहले मण्डल का मंत्र है, नौवें या दसवें मण्डल का नहीं है। फिर इसे प्रक्षिप्त मानने का यही कारण हो सकता है कि यह युरोप की विकासवादी विचार-धारा में फिट नहीं बैठता।

इस मंत्र के अलावा ऋग्वेद का एक अन्य मंत्र १-८९-१० भी कुछ इसी विचार का द्योतक है। वहां लिखा है:

अदितिर्द्यौरदितिरन्तरिक्षमदितिर्माता स पिता स पुत्रः,
विश्वेदेवा अदितिः पञ्चजना अदितिर्जातमदितिर्जनित्वम्।

कैवल्योपनिषद् में लिखा है:

स ब्रह्मा, स विष्णुः, स रुद्रः, स शिवः, स अक्षरः।
स परमः स्वराट्, स इन्द्रः, स कालाग्निः, स चन्द्रमा।

इन वाक्यों का लगभग वही अर्थ है जो 'एकं सत् विप्रा बहुधा वदन्ति' का अर्थ है। वैदिक साहित्य मे देवताओं के जो नाम दिये गये है वे सब एक ईश्वर के ही नाम हैं, उसके भिन्न-भिन्न गुणो के कारण ही भिन्न-भिन्न शब्दों का प्रयोग किया गया है, अभिप्राय सबका एक ही है।

वेद में तो भिन्न-भिन्न गुणों के कारण भगवान् के लिए भिन्न-भिन्न शब्दो (नामो) का प्रयोग किया गया था, किन्तु उत्तर-काल मे नाम ही भिन्न-भिन्न तथा अनेक देवताओं के वाचक बन गये—यही एक स्थापना है। दूसरी स्थापना यह है कि वैदिक-काल के लोग सभ्यता के प्रथम चरण मे थे, वे जो दैवी या अनहोनी घटना देखते थे, उसे देवता मानकर उस कल्पित देवता की पूजा करते थे—यह दूसरी स्थापना है। यह दूसरी कल्पना विकासवादियो के सिद्धान्त से मेल खाती है, इसलिए पाश्चात्य भाष्यकार इस कल्पना के साथ चिपटे बैठे हैं, यद्यपि 'एकं सत् विप्रा.' यह एक मंत्र ही उनकी स्थापनाओ को खण्डित कर देता है। इसका उत्तर वे यही दे सकते हैं कि एकेश्वरवाद के सब मन्त्र प्रक्षिप्त हैं। 'प्रक्षिप्त' कह देना दो धारी तलवार है। यम-यमी का संवाद, तथा इन्द्र की कुतिया सरमा का पणि नामक चोरो से संवाद—इनको भी कहने वाले प्रक्षिप्त कह सकते हैं, किन्तु यह समस्या को हल करने का रास्ता नहीं है।

वेदों में नाम-वाचक देवता ही नही पाये जाते, भाव-वाचक देवता भी पाये जाते हैं। इन्द्र, वरुण, मित्र आदि नामवाचक देवताओं के अतिरिक्त मन्यु, श्रद्धा, अनुमति, सूनृता, असुनीति, निर्ऋति आदि भाव-वाचक शब्द है। आदि-मानव भाव-वाचक शब्दों का कैसे प्रयोग करता होगा? आदि-मानव को क्रोधी व्यक्ति को तो दिखाया जा सकता है, क्रोध क्या है—यह नही बतलाया जा सकता; शुद्ध व्यक्ति को तो दिखाया जा सकता है, शुद्धता क्या है—यह नही बतलाया जा सकता; श्रद्धालु व्यक्ति को तो दिखाया जा सकता है, श्रद्धा क्या है—यह नही बतलाया जा सकता क्योंकि विकासवाद के अनुसार इन भावों की कल्पना मानव के उत्कृष्ट-विकास का परिणाम है। परन्तु वेद में तो मन्यु, श्रद्धा आदि भाव-वाचक शब्दो का भी प्रयोग पाया जाता है। अशरीरी भावों को—सत्य, आशा, श्रद्धा, मन्यु को संबोधन उच्चकोटि का कवि ही कर सकता है, और यह सर्वविदित है कि साहित्य की चरम सीमा कविता है। मैक्डॉनल का कथन है:

"One result of advance of thought, during the period of Ṛgveda, from concrete towards abstract, was the rise of abstract deities."

अर्थात्, ऋग्वेद के काल में विचारो का जो क्रमिक विकास हुआ, उसका

ही यह परिणाम था कि देवताओं के स्थूल रूप से उनके सूक्ष्म रूप पर विचार किया जाने लगा और उसी सूक्ष्म रूप को देवता कहा जाने लगा।

उदाहरणार्थ, इन्द्र को संसार का धारण करने के कारण ऋग्वेद में धाता कहा जाता है; विकास का यह परिमाण हुआ कि धाता के स्थान में धातृ—यह सूक्ष्म विचार (Abstract Conception) उत्पन्न हो गया। मैक्डॉनल का कथन है कि प्रजापति, विश्वकर्मन्, हिरण्यगर्भ आदि सब शब्द देवताओं के विशेषण है, परन्तु कालान्तर में ये स्वतन्त्र गुणवाचक शब्द बन गये। इसी प्रकार मन्यु, श्रद्धा, अनुमति, सूनृता, असुनीति आदि भावदेवताओं (abstract deities) का विकास हुआ।

मैक्डॉनल का कहना है कि देवताओं को भाववाचक या abstract रूप में, concept के रूप में सोचना ऋग्वेद के अन्तिम मण्डल में प्रारम्भ हुआ; उससे पहले देवताओं को स्थूल रूप अर्थात् concrete form में सोचा जाता था। परन्तु उनकी यह बात निराधार है। ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में (१, ८६; ३) 'भग' शब्द पाया जाता है जिसका अर्थ समृद्धि (prosperity) है, जो भाववाचक (abstract) शब्द है। 'अदिति' के विषय में वे स्वयं लिखते हैं कि इस शब्द का अर्थ स्वतन्त्रता—Liberation, Freedom—है, जो सम्पूर्ण ऋग्वेद में बिखरा हुआ है। यह भी भाववाचक शब्द है जो प्रथम मण्डल में, जहाँ से ऋग्वेद शुरू होता है, वहाँ पाया जाता है, जब कि मैक्डॉनल के अनुसार विचारों का विकास शुरू ही नहीं हुआ था।

वास्तव में, पाश्चात्य भाष्यकारों की विचारधारा का आधारभूत सिद्धान्त विकासवाद का विचार है। इनके लिए विकासवाद का सिद्धान्त पहले है, उसके बाद जो-कुछ सामने आया, उसे विकासवाद के सिद्धान्त पर घटा कर देखने का प्रयत्न किया जाता है। विकासवाद के सिद्धान्त की कसौटी पर परख कर ही ये लोग हर बात के सही या गलत होने का निश्चय करते हैं। इस प्रकार का चिन्तन वैज्ञानिक नहीं कहा जा सकता। हमारी विचार-पद्धति पर भी यही नियम लागू होना चाहिए। पाश्चात्य विद्वान् यह सोचकर वेद का अर्थ करें कि कोई अर्थ विकास के सिद्धान्त के विरुद्ध तो नहीं जाता, और वैदिक-विद्वान् यह सोचकर वेद का अर्थ करें कि कोई अर्थ वेद के ईश्वरीय ज्ञान होने के सिद्धान्त के विरुद्ध तो नहीं जाता—यह पूर्वाग्रह की मनोवृत्ति है, जिसने वेदार्थ-विषय को ग्रसा हुआ है जिससे सब को मुक्त होना चाहिए।

इतना कह चुकने के बाद वर्तमान युग के वेदों के भाष्यकार स्वामी दयानन्द की वेद-भाष्य पद्धति तथा उनके दृष्टिकोण पर कुछ विचार करना उचित प्रतीत होता है क्योंकि सायण, महीधर, मैक्समूलर, मैक्डॉनल आदि

सब भाष्यकारों की तुलना में स्वामी दयानन्द की भाष्य-पद्धति अपने ढंग की अनूठी पद्धति है। यद्यपि यह पद्धति यास्क के निरुक्त पर आधारित है, तो भी इस पद्धति का अक्षरशः अनुसरण स्वामी दयानन्द के अतिरिक्त अन्य किसी ने नहीं किया। स्वामी दयानन्द का वेदों के विषय में अपना ही दृष्टिकोण है जिसने वैदिक विद्वानों की विचारधारा को प्रभावित किया है। यदि यह कहा जाय कि स्वामी दयानन्द ने सदियों से चली आ रही वेदार्थ-शैली को बिल्कुल पलट दिया तो भी कोई अत्युक्ति न होगी।

स्वामी दयानन्द का वेद-भाष्य का दृष्टिकोण

स्वामी दयानन्द के वेद-भाष्य की अनेक विशेषताएं हैं। सबसे पहली विशेषता तो यह है कि उन्होंने अपने भाष्य में संस्कृत के साथ-साथ हिन्दी में भी अर्थ दिया है। अभी तक भारतीय विद्वानों द्वारा जो भाष्य हुए थे वे केवल संस्कृत में थे, इसलिए सर्व-साधारण इस बात से अनभिज्ञ थे कि वेदों में क्या कहा गया है। संस्कृत जानने या न जाननेवाला वेद के नाम से जो कह देता था, वह वेद समझा जाता था। स्वामी दयानन्द के वेद-भाष्य की दूसरी विशेषता यह है कि यह भाष्य सायण, महीधर आदि के सब भाष्यों से भिन्न है। ऋग्वेदादि-भाष्य-भूमिका के 'भाष्यकरण-शंका-समाधानादि विषय' प्रकरण में स्वामी दयानन्द लिखते हैं :

"यानि रावणोवट-सायण-महीधरादिभिः वेदविरुद्धानि भाष्याणि कृतानि, यानि च एतदनुसारेण इंग्लैंड-शार्मण्य-देशोत्पन्नैः यूरोप खण्ड-देशनिवासिभिः स्वदेशभाषया स्वल्पानि व्याख्यानानि कृतानि, तथैव आर्यावर्तदेशस्थैः कैश्चित् तदनुसारेण प्रकृतभाषया व्याख्यानानि कृतानि वा क्रियन्ते च, तानि सर्वाणि अनर्थगर्भाणि सन्ति।

स्वामी दयानन्द लिखते हैं कि रावण, उव्वट, सायण, महीधर आदि ने जो वेदभाष्य किये हैं, अथवा उनका अनुकरण करते हुए इंग्लैंड तथा जर्मनी आदि यूरोप के निवासियों ने अपनी-अपनी भाषा में जो भाष्य किये हैं, एवं भारतीय विद्वानों ने जो भाष्य किये हैं या वे कर रहे हैं वे सब अनर्थ उत्पन्न करने वाले हैं।

उदाहरणार्थ, स्वामी दयानन्द का कहना है कि सायण ने सब वेदों का जो यज्ञपरक अर्थ किया है, यह बात गलत है। वेदों में परमात्मा का—आत्मा-परमात्मा का—वर्णन है, परन्तु सायण का कहना तो इतना ही है—'सर्वे वेदा क्रियाकाण्डपराः सन्ति'—सब वेद कर्मकाण्ड का ही वर्णन करते हैं।

सायण-भाष्य से मतभेद दर्शाते हुए ऋग्वेदादि-भाष्य-भूमिका के इसी प्रकरण में स्वामी दयानन्द ने निम्न मन्त्र का उल्लेख किया है ;

इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुरथो दिव्यः स सुपर्णो गरुत्मान् ।
एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्नि यमं मातरिश्वानमाहुः ॥
(ऋ० १/१६४/४६)

वेदों में एक ईश्वर की उपासना है या उनमें बहुदेवतावाद है—इस शंका का समाधान करने में इस मंत्र का बहुत महत्व है। इस मंत्र का सही अर्थ समझ जाय, तो स्पष्ट है कि ईश्वर एक है, भिन्न-भिन्न गुणों के कारण ही उसके अनेक नाम हैं। उसके जो अनेक गुण हैं वे उस एक के विशेषण हैं। परन्तु सायण ने ऐसा अर्थ नहीं किया। सायण ने इस मंत्र के 'इन्द्र' शब्द को 'विशेष्य' करके वर्णन किया है, 'मित्रादि' शब्दों को उसके विशेषण ठहराया है। 'अग्नि' शब्द को इस मंत्र में दो बार इसीलिये दोहराया गया है क्योंकि अन्य शब्द 'अग्नि' के ही विशेषण है, 'इन्द्र' के नहीं। यह मतभेद बहुत साधारण-सा है, परन्तु यह मंत्र पाश्चात्य विद्वानों के विचार का सारा ढांचा गिरा देने के लिए काफी है। मैक्समूलर आदि भाष्यकार विकासवाद के हामी थे, और इस बात को मानने के लिए तैयार नहीं थे कि हजारों साल पहले के वेद-ग्रन्थ एकेश्वरवाद का प्रतिपादन कर सकते हैं। इस मंत्र में तो स्पष्ट कहा है—'एकं सत्'—वह एक है, उसके भिन्न-भिन्न गुणों के कारण उसके भिन्न-भिन्न नाम हैं। विकासवाद के साथ इस विरोध को देखकर मैक्समूलर आदि युरोपीय विद्वानों ने यह कहना शुरू किया कि ऋग्वेद का यह मन्त्र पीछे का है। इसके साथ एक नई कल्पना को जिसका हम पहले उल्लेख कर चुके हैं जन्म दिया गया जिसे 'हीनोथीइज्म कहा जाता है। वे कहने लगे कि वेद के ऋषि जिस देवता की भी उपासना करने लगते थे, उसी को सिर पर चढ़ा देते थे, अन्यों को हीन बना देते थे। स्वामी दयानन्द ने इस मंत्र का उद्धरण देकर यह सिद्ध कर दिया कि ऐसी बात नहीं है—ये सब नाम परमेश्वर के ही हैं। वेद स्वयं इस बात को कहता है।

स्वामी दयानन्द जहां सायण की भाष्य-शैली को मानने के लिए तैयार नहीं, वहां महीधर की शैली भी उन्हें स्वीकार्य नहीं। महीधर ने तो सायण को भी मात कर दिया है। दोनों यज्ञपरक अर्थ ही करते हैं, परन्तु महीधर का अर्थ तो महा अनर्थकारी है। महीधर ने उव्वट के भाष्य का ही अनुकरण किया है, इसलिए उव्वट के विषय में कुछ न लिखते हुए स्वामी दयानन्द ने महीधर के भाष्य का नमूना 'ऋग्वेदादि-भाष्य-भूमिका' में दिया है।

यजुर्वेद के 'गणानां त्वा गणपतिं हवामहे प्रियाणां त्वा प्रियपतिꣳ हवामहे निधीनां त्वा निधिपतिꣳ हवामहे वसो मम। आहमजानि गर्भधमा त्वम-

जासि गर्भधम् । (यजु०, अ० २३, मं० १९, २०, २१ २२, २३)—इस मंत्र की व्याख्या करते हुए महीधर ने इतना अश्लील अर्थ किया है कि लिखते हुए भी लज्जा आती है। किसी कामोत्तेजक पुस्तक में भी ऐसा अश्लील तथा गंदा वर्णन नहीं मिलता, जैसा महीधर ने किया है।

'गणानां त्वा' (यजु०, अध्याय २३, मंत्र १९) से 'यद्धरिणो यवमत्ति' (यजु०, अध्याय २३, मंत्र ३१) तक के मंत्रों का महीधर ने जो अश्लील अर्थ किया है वह ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका में दिया हुआ है। महीधर के अर्थ को पढ़कर चार्वाकों तक को कहना पड़ा—

त्रयो वेदस्य कर्तारः भाण्ड-धूर्त-निशाचराः।
जर्फरी तुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः स्मृतम् ॥
अश्वस्यात्र शिश्नं तु पत्नी ग्राह्यं प्रकीर्तितम्।
मांसानां खादनं तद्वत् निशाचर-समीरितम्।

(चार्वाक दर्शन, ९, १०, ११)

'गणानां त्वा' आदि मंत्रों का स्वामी दयानन्द ने अपना अर्थ दिया है जो बुद्धिसंगत है। स्वामी दयानन्द इन मंत्रों के महीधर के तथा अपने भाष्य को लिखकर टीका करते हैं—

"आगे कहाँ तक लिखें! इतने से ही सज्जन पुरुष अर्थ और अनर्थ की परीक्षा कर लेवें। जब इन्हीं लोगों के भाष्य अशुद्ध हैं, तब युरोप खण्डवासी लोगों ने जो उन्हीं की सहायता लेकर अपनी भाषा में वेदों के व्याख्यान किए हैं, उनकी अशुद्धि की गणना ही क्या है! इन विरुद्ध व्याख्यानों से कुछ लाभ तो नहीं दीख पड़ता, किन्तु वेदों के सत्य अर्थ की हानि प्रत्यक्ष ही होती है।"

प्रश्न हो सकता है कि क्या महीधर का अर्थ इसलिए त्याज्य समझ लिया जाए क्योंकि वह अश्लील व गंदा है? या इसलिए छोड़ा जाए क्योंकि वह अर्थ है ही नहीं। जिन मंत्रों का महीधर ने अर्थ किया है, वह अर्थ इतना अश्लील है कि कामशास्त्र के ग्रन्थों में भी उतनी बेहूदा भाषा का प्रयोग नहीं किया गया। वैसा अर्थ मंत्रों को तोड़-मरोड़कर भी नहीं हो सकता। ऐसी हालत में महीधर के लिए अर्थ को तभी माना जा सकता है जब हमारा इरादा ही वेदों से घृणा उत्पन्न कराना हो।

स्वामी दयानन्द का वेद-भाष्य निरुक्त पर आश्रित है

सायण आदि के भाष्य यज्ञपरक हैं, यूरोपियन विद्वानों के भाष्य सायण को आधार बनाकर विकासवादपरक हैं, स्वामी दयानन्द के भाष्य निरुक्तपरक हैं, रूढ़िवाद को छोड़कर चलते हैं। क्योंकि स्वामी दयानन्द ने वेद-भाष्य में

रूढ़िवाद का सहारा नहीं लिया, इसलिए उस भाष्य में लेखक है, अर्थ में स्वतन्त्रता है, अनेकार्थता है। स्वामी दयानन्द का भाष्य वेदों के अर्थों को रूढ़ि न मानकर यौगिक मानता है जो इस भाष्य की असाधारण विशेषता है।

(क) रूढ़िवाद तथा यौगिकवाद—स्वामी दयानन्द के भाष्य की विशेषता यह है कि उसमें शब्दों का रूढ़ अर्थ न करके यौगिक अर्थ किया गया है। 'इन्द्र' का अर्थ करते हुए पुराण-प्रसिद्ध अर्थ नहीं किया। उनकी निरुक्ति की गई है, इदि परमैश्वर्ये जिसमें ऐश्वर्य हो, वह इन्द्र है। ऐश्वर्य के कारण इन्द्र का अर्थ परमात्मा भी हो सकता है, सूर्य भी हो सकता है, राजा भी हो सकता है। यह दिशा यास्क के निरुक्त ने दी है। निरुक्त के चतुर्थ अध्याय में लिखा है—'एकार्थमनेकशब्दं इत्येतदुक्तम्; अथ यानि अनेकार्थानि एकशब्दानि तानि अतः अनुक्रमिष्यामः'—अनेक शब्दों का एक अर्थ होता है, और एक शब्द के अनेक अर्थ होते हैं। इसका अर्थ एक ही है। इसका अर्थ यह है कि 'इन्द्र', 'मित्र', 'वरुण'—ये अनेक शब्द हैं, परन्तु इनका अर्थ ऐश्वर्यवान् आदि होने के कारण पृथिवी, गाय आदि—ये सब हो सकते हैं। यह शैली यास्क के निरुक्त की है, इसी शैली को आधार बनाकर महाभाष्यकार (१, ३, १) पतंजलि का कहना था—'बह्वर्थाः धातवो भवन्ति'—अर्थात्, धातुओं के एक नहीं, अनेक अर्थ होते हैं। निरुक्तकार ने शाकटायन (१, १२, २) का उद्धरण देते हुए लिखा है—'नामानि आख्यातजानि इति शाकटायनो नैरुक्तसमयश्च'—अर्थात् वैदिक शब्द जिन्हें यहाँ नाम कहा गया है उनमें आख्यात अर्थात् धातु को ही यथार्थ अर्थ समझना चाहिए। निरुक्तकार की यही शैली है। और, इसी शैली को ऋषि दयानन्द ने अपनाया है। इस शैली का अर्थ है—वेदों में शब्दों का रूढ़ अर्थ नहीं है, यौगिक अर्थ है; उनकी व्युत्पत्ति करने से, उनकी धातु को जानने से जो अर्थ बनता है, वह अर्थ है। उदाहरणार्थ—'देवता' का क्या अर्थ है? रूढ़ अर्थ किया जाए तो जगत् में जो प्रसिद्ध देवता हैं, वे इस शब्द से लिए जायेंगे; परन्तु निरुक्तकार (अध्याय ७, खंड १५) ने देवता का अर्थ 'देवो दानात् वा, दीपनात् वा द्योतनात् वा, द्युस्थानो भवतीति वा'—इस प्रकार किया है। स्वामी दयानन्द की वेदार्थ-शैली का यही आधार है। इसी को आधार बनाकर स्वामी दयानन्द ने सत्यार्थप्रकाश के प्रथम समुल्लास में ईश्वर के १०० नाम व्युत्पत्तिपूर्वक लिखे हैं।

(ख) मंत्रों के तीन प्रकार—यास्क ने दैवतकाण्ड के प्रारम्भ में देवता का अर्थ समझाते हुए लिखा है: 'यत्काम ऋषि यस्यां देवतायां आर्थपत्यं इच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्दैवतः स मंत्रो भवति' अर्थात् ऋषि जिस कामना से

मंत्र द्वारा स्तुति करता है, वही कामना उस मन्त्र का देवता समझना चाहिए। वेदों के यौगिक अर्थ करने का यह अवश्यंभावी परिणाम है। मंत्र का अर्थ यौगिक दृष्टि से भिन्न-भिन्न हो सकता है। मंत्रार्थ में ऋषि—अर्थात् मंत्र का अर्थ देखने वाले—की कामना उस मंत्र में परमात्मा की स्तुति करने की हो सकती है, राजा की हो सकती है, प्रजा की हो सकती है, गुरु की हो सकती है, जड़-जंगम जगत् में किसी की भी स्तुति करने की कामना हो सकती है। वही उस मंत्र का देवता समझना चाहिए। इस दृष्टि से वेदों के मंत्रों के ऊपर लिखे देवता तथा ऋषि बदल सकते हैं, वही रहें यह जरूरी नहीं है। यास्क का यह सुझाव बहुत महत्वपूर्ण है। प्राचीन काल में जिस-जिस मंत्र द्वारा जिस ऋषि ने स्तुति की, उस ऋषि तथा देवता—अर्थात् ऋषि की कामना—का उल्लेख विद्यमान मंत्रों में हैं, आज जो व्यक्ति मंत्र का अर्थ करता है वह उस मंत्र का वर्तमान ऋषि है, और जिस कामना से स्तुति करता है वह कामना उस मंत्र का देवता है। इस दृष्टि से मंत्रों के ऋषि तथा देवता बदल सकते हैं। परन्तु मंत्र द्वारा स्तुति करने वाले ऋषि की कामनायें तो अनेक हो सकती हैं, इसलिए यास्क ने उन मंत्र-द्रष्टाओं की कामनाओं को तीन भागों में विभक्त कर दिया है। यास्क का उल्लेख करते हुए स्वामी दयानन्द 'ऋग्वेदादिभाष्य-भूमिका' के 'वैदिकप्रयोगविषयः' इस प्रकरण में लिखते हैं: "ता त्रिविधाः ऋचः परोक्षकृताः प्रत्यक्षकृताः आध्यात्मिक्यश्च। तत्र परोक्षकृताः सर्वाभिर्नामविभक्तिभिः प्रयुज्यन्ते प्रथमपुरुषैश्चाख्यात स्य। अथ प्रत्यक्षकृताः स्तोतारो भवन्ति, परोक्ष कृतानि स्तोतव्यानि। अथाध्यात्मिक्यः उत्तमपुरुषयोगा अहम् इति चैतेन सर्वनाम्ना॥ (निरुक्त अ०७, खण्ड, १,२)।

इसका अर्थ यह है कि ऋचाओं को तीन भागों में बांटा जा सकता है। वे तीन भाग हैं—'परोक्ष' देवता की स्तुति करना, 'प्रत्यक्ष' देवता की स्तुति करना तथा 'अध्यात्म' देवता की स्तुति करना। प्रत्यक्ष तो वह है जो सामने दीखता है—वह जड़ भी हो सकता है, चेतन भी हो सकता है। नदी-पहाड़-सूर्य-चन्द्र-पृथिवी आदि जड़ तथा प्रत्यक्ष हैं। इन्हें सम्बोधन कर वेद-मंत्रों में स्तुति की गई है। जड़ की स्तुति का यह अर्थ नहीं है कि जड़ में आत्मा मौजूद है। सूर्य-चन्द्रादि को सम्बोधन करके जो मंत्र पढ़े हैं, वे उनमें जीवात्मा मानकर नहीं पढ़े जाते। जगत् में मूर्ख से लेकर विद्वान् तक सभी जड़ पदार्थों के विषय में चेतनवत् व्यवहार करते हैं। कवि लोग जड़ पदार्थों के विषय में ठीक उसी प्रकार गीत गाते हैं जैसे चेतन के विषय में। अगर मंत्रों में सूर्य-चन्द्रादि जड़ पदार्थों के विषय में चेतनवत् व्यवहार मिलता है, तो उससे मैक्स-मूलर आदि की यह कल्पना कैसे युक्तियुक्त मानी जा सकती है कि प्राचीन ऋषि

इनको चेतन मानकर इनकी पूजा करते थे। जैसे नदी-पहाड़-सूर्य-चन्द्र आदि जड़ तथा प्रत्यक्ष पदार्थों के सम्बन्ध में उन्हें सम्बोधित करके वेदों में स्तुति-मंत्र हैं, वैसे चेतन तथा प्रत्यक्ष सत्ताओं के विषय में भी स्तुति-मंत्र हैं। उदाहरणार्थ—राजा, गुरु, पिता-माता आदि चेतन तथा प्रत्यक्ष सत्ताओं के विषय से संबंधित वेद में अनेक मंत्र पाए जाते हैं।

इस प्रकार हमने देखा कि निरुक्तकार ने मंत्रों के अर्थों को जिन तीन भागों में बाँटा है, उनमें 'प्रत्यक्षकृताः' ऋचायें वे हैं जिनका उन पदार्थों से सम्बन्ध है जिन्हें हम —वे जड़ हों या चेतन हों—प्रत्यक्ष देखते हैं। इसलिए जब किसी ऋचा का—चाहे वह जड़ हो या चेतन—प्रत्यक्ष-परक अर्थ हो तब त्वम् इस सम्बोधन से उसे स्मरण किया जाता है। जो सामने-सामने हो उसे तू या आप से ही तो सम्बोधित करेंगे।

जैसे कई ऋचायें प्रत्यक्ष-परक हैं, वैसे कई ऋचायें परोक्ष-परक हैं। परोक्ष का अर्थ है—जो सामने न हो। इस व्याख्या से अध्यात्म-परक भी परोक्ष है, परन्तु निरुक्तकार ने परोक्ष को परोक्ष तथा अध्यात्म—इन दो वर्गों में बाँटा है। अध्यात्म में आत्मा-परमात्मा आ जाते हैं जो परोक्ष हैं। जितना भी परोक्ष संसार है, उसमें आत्मा-परमात्मा परोक्ष हैं, परन्तु वे इतने महत्त्वपूर्ण हैं कि परोक्ष होते हुए भी उन्हें एक अलग वर्ग में ही रखा गया है। पूछा जा सकता है कि आत्मा-परमात्मा के अतिरिक्त परोक्ष क्या है? जितना भी अज्ञात संसार है, वह सब परोक्ष ही है। संसार में जितने आविष्कार दिनोंदिन हो रहे हैं वे सब परोक्ष है, अज्ञात हैं, वे अज्ञात से ज्ञात में, परोक्ष से प्रत्यक्ष में आ जाते हैं। आत्मा-परमात्मा प्रत्यक्ष तथा परोक्ष से भिन्न कोटि के हैं, अध्यात्म हैं वे अज्ञात की कोटि में ही रहते हैं।

इस प्रकार ऋचाओं के तीन प्रकार के अर्थ हुए—प्रत्यक्ष-परक, परोक्ष-परक तथा अध्यात्म-परक। यद्यपि अध्यात्म-परक का समावेश परोक्ष-परक में हो जाता है, तो भी परोक्ष-परक को दो भागों में बांटा गया है—नितान्त-परोक्ष जैसे आत्मा-परमात्मा; सापेक्ष-परोक्ष जैसे जो परोक्ष है, परन्तु प्रत्यक्ष हो सकता है या जो नितान्त परोक्ष नहीं है।

निरुक्तकार ने कहा कि प्रत्यक्ष के साथ 'त्वम्' परोक्ष के साथ 'सः' तथा अध्यात्मक के साथ 'अहम्' का प्रयोग पाया जाता है। जिस मंत्र की व्याख्या में 'तू' या 'आप' लगाना पड़े, वह प्रत्यक्षकृत ऋचा है; जिसमें 'वह' लगाना पड़े वह परोक्षकृत ऋचा है; जिसमें 'मैं' लगाना पड़े वह अध्यात्मकृत ऋचा है, ऐसी ऋचा जिसमें आत्मा या परमात्मा मानो अपने लिए कह रहा है।

ये तो ऋचाओं के तीन प्रकार हैं। कोई ऋचा प्रत्यक्षपरक है, कोई परोक्ष-परक है, कोई अध्यात्मपरक है—इस दृष्टि से किसी ऋचा में उन पदार्थों का वर्णन है जो प्रत्यक्ष दीखते हैं; किसी में उनका जो परोक्ष हैं, परन्तु किसी विधि से प्रत्यक्ष हो सकते हैं; किसी में अध्यात्म का—आत्मा-परमात्मा का जो परोक्ष ही रहते हैं। इस प्रकार ऋचाओं के विषयों को तीन भागों में बांटा जा सकता है—प्रत्यक्षपरक, परोक्षपरक तथा अध्यात्मपरक। इसका यह अर्थ नहीं है कि हर-एक ऋचा के तीन अर्थ हैं। निरुक्तकार का इतना ही कथन है कि स्तोता जिन शक्तियों को सम्बोधित करके अपनी कामना से उनकी स्तुति करता है, उन शक्तियों को तीन कोटियों में रखा जा सकता है—प्रत्यक्ष-शक्ति को लक्ष्य में रखकर स्तुति करना; परोक्ष शक्ति को लक्ष्य में रखकर स्तुति करना; अध्यात्म-शक्ति को लक्ष्य रखकर स्तुति करना। कामना का जो देवता है—लक्ष्य है—वह प्रत्यक्ष, परोक्ष या अध्यात्म हो सकता है; और, जब हम मन्त्र उच्चारण कर रहे होते हैं, तब कामना के उस देवता को सम्बोधित कर रहे होते हैं।

(ग) मन्त्र के अर्थ दो तरह के भी हो सकते हैं—पारमार्थिक या व्यावहारिक 'ऋग्वेदादि-भाष्य-भूमिका' के प्रतिज्ञा-विषय में स्वामी दयानन्द लिखते हैं: "इस वेद-भाष्य में जिस-जिस मन्त्र का पारमार्थिक और व्यावहारिक दोनों अर्थों का श्लेषादि अलंकार द्वारा सप्रमाण सम्भव होगा, उस-उसके दो-दो अर्थ करेंगे, परन्तु ईश्वर का एक भी मन्त्र के अर्थ में अत्यन्त त्याग नहीं होता।" इसका अभिप्राय यह है कि स्वामी दयानन्द ने अपने वेद-भाष्य में पारमार्थिक अर्थ तो सब मन्त्रों का किया है और यथासम्भव व्यावहारिक अर्थ भी किया है। युधिष्ठिर मीमांसक 'ऋग्वेदादि-भाष्य-भूमिका' की टिप्पणी में इस स्थल पर लिखते हैं: "ऋषि दयानन्द ने आरम्भ में प्रति मन्त्र दो-दो अर्थ किए थे। तदनुसार उन्होंने संवत् १९३१ में ऋग्वेद-भाष्य का एक नमूने का २४ पृष्ठों का अंक छपवाया था। उसमें प्रथम सूक्त सम्पूर्ण और द्वितीय सूक्त के प्रथम मन्त्र के द्वितीय अर्थ का कुछ भाग था। इसी प्रकार दो-दो अर्थों वाला ऋग्वेद-भाष्य कुछ सूक्तों तक हस्तलिखित रूप में परोपकारिणी सभा के संग्रह में विद्यमान है।"

यही कारण है कि स्वामी दयानन्द के भाष्य में प्रत्येक मन्त्र का आत्मा-परमात्मा-परक अर्थ तो दिया ही गया है, साथ ही अनेक स्थानों पर राजा, अध्यापक आदि—इस तौर पर व्यावहारिक अर्थ भी दिया है।

संक्षेप में, हम कह सकते हैं कि मन्त्रों के अर्थों को निरुक्तकार ने तीन

भागों में बांटा है—प्रत्यक्ष-परक, परोक्ष-परक, तथा अध्यात्म-परक। उसी को स्वामी दयानन्द ने सरल करके दो भागों में बांटा है—व्यावहारिक तथा पारमार्थिक। इस दृष्टि से देखा जाए तो व्यावहारिक में प्रत्यक्ष-परक ऋचायें आ जाती हैं, पारमार्थिक में परोक्ष-परक तथा अध्यात्मिक। दोनों प्रकार के वर्गीकरण में कोई मौलिक भेद नहीं है।

इस प्रकार का, अर्थों के दो प्रकारों का वर्णन उपनिषदों में भी पाया जाता है। केनोपनिषद् (४-४, ५) तथा छान्दोग्य (प्रथम प्रपाठक, तृतीय खण्ड) में 'इत्यधिदैवतम्'—'अथाध्यात्मम्' एवं पंचम खंड में भी 'इत्यधिदैवतम्'—'अथाध्यात्मम्'—इन शब्दों से उपनिषदों के ऋषि एक ही बात को दो जगह घटाने का प्रयत्न करते हैं। उपनिषद् में अध्यात्म का अर्थ है—जो नियम पिण्ड, अर्थात् व्यवहार में काम करता है, वही नियम अधिदैवत—इस ब्रह्माण्ड में अर्थात् परमार्थ में काम करता है—'यत्पिण्डे तद् ब्रह्माण्डे'।

हमने देखा कि स्वामी दयानन्द की वेदों के भाष्य की शैली उव्वट, महीधर, सायण, मैक्समूलर तथा मैक्डॉनल से भिन्न है। इस भाष्य-शैली में स्वामी दयानन्द का अन्य भाष्यकारों की अपेक्षा मौलिक दृष्टिकोण है। उन्होंने एक दिशा दिखलाई है जिसकी तरफ चलकर हमें वेदों को समझने का प्रयत्न करना चाहिए।

स्वामी दयानन्द के वेद-भाष्य पर टीका करते हुए अरविन्द ने कहा है :

In the matter of Vedic interpretation Dayanand will be honoured as the first discoverer of the right clues. Amidst the chaos and obscurities of old ignorance and age-long misunderstanding, his was the eye of direct vision, and pierced to the truth and fastened on that which was essential."

5

अथर्ववेद की ह्विटने एवं ब्लूमफ़ील्ड द्वारा व्याख्या—एक अनुशीलन

—डॉ० कृष्ण लाल

(In the beginning the learned author has referred to some problems in the study of the AV: e.g. (i) Go. Br. does not offer much help in the study of the AV; (2) Sāyaṇa has based himself mainly on the Kauśika Sūtra which makes his bhāṣya biased; (3) Yāska did not pay much attention to the AV;(4)The AV offers a very complicated and complex contents,(5):The AV study makes the knowledge of Āyurveda a pre-requisite; (6) mere translation of AV does not lead us anywhere; (7) the textual variants of the AV are immense. The author of the article propounds that Bloomfield has strictly followed the tradition including that of Kau. Sū, while translating AV, though at places he has seen original e.g. in the translation of the AV. II.5 (Brahmacārī Sūkta). Sometimes he offers sufficiently scientific interpretations of comparative value. So far as Whitney is concerned he has tried to give close word-translation of the AV, without polishing it for the benefit of the posterity; nor has he solely relied on the tradition of Karmakāṇḍa. Therefore he is free from the influence of the Kauśika. Like Bloomfield, Whitney also offers notes of comparative nature and significance and keeps an eye on the textual variations suggesting textual improvements at places. Ed.)

वैदिक वाङ्मय मे अथर्ववेद की विशेष स्थिति अविदित नहीं है। इसीलिये यद्यपि पाश्चात्य जगत् मे सर्वप्रथम ऋग्वेद का अध्ययन प्रारम्भ हुआ, तथापि अथर्ववेद के पाश्चात्य अध्ययन का इतिहास भी पर्याप्त पुराना है। ब्लूमफ़ील्ड एवं ह्विटने ने पूर्व वेबर, म्यूर, लुड्विग, त्सिम्मर, ग्रिल्ल एवं हेनी

द्वारा अथर्ववेद के आंशिक अनुवाद किये जा चुके थे। उपर्युक्त दोनों विद्वानों की व्याख्याओं में इन सभी के अनुवादों का उल्लेख एवं आलोचना की गई है। ग्रिल्ल के अथर्ववेद के सौ सूक्तों (हुंदर्त लीडर देस अथर्ववेद) के अनुवाद का द्वितीय संस्करण सन् १८८८ में आया। हेनरी द्वारा अथर्ववेद के दशम, एकादश और द्वादश काण्डों का फ्रेंच अनुवाद पेरिस से १८९६ में प्रकाशित हुआ। यद्यपि ह्विट्ने द्वारा अथर्ववेद का अनुवाद ब्लूमफ़ील्ड से पूर्व पूर्ण हो चुका था परन्तु १८९४ में उसकी मृत्यु के कारण उसका प्रकाशन उसके शिष्य चार्ल्स रॉकवेल लैनमैन द्वारा हा० ओ० सी० में १९०४ में ही सम्भव हो पाया। ब्लूमफ़ील्ड का अनुवाद सेक्रेड बुक्स आफ़ द ईस्ट के बयालीसवें खंड के रूप मे प्रकाशित हो गया था।

अथर्ववेद के अनुवाद की कुछ समस्याएं तो अन्य वैदिक वाङ्मय के समान ही है, परन्तु कुछ उसकी अपनी विशेष समस्यायें है। यहां संक्षेप मे उनका उल्लेख असंगत नहीं होगा :

१ सर्वप्रथम समस्या तो यह है कि जिस प्रकार अन्य वेदों की व्याख्या में बहुत अंश तक उनके ब्राह्मण सहायक होते हैं (और वे ब्राह्मण एकाधिक भी हैं) उसी प्रकार अथर्ववेद का केवल एक गोपथ ब्राह्मण उतना सहायक नही होता।

२. प्राचीन वाङ्मय मे कौशिकसूत्र और उस पर आधारित सायण का भाष्य ही एक मात्र आधार रह जाते हैं। इनमें भी कौशिक सूत्र स्वयं अत्यन्त परवर्ती तथा मूल संहिता से पर्याप्त दूर हैं। वह कर्मकांड के युग की रचना है जब किसी न किसी प्रकार मन्त्र विनियोग पर अत्यधिक बल दिया जाता था। इसीलिये अथर्ववेद में जादू-टोने का बाहुल्य दिखाई देता है। दूसरे सायण का भाष्य भी शतप्रतिशत पूर्ण नही है उसने अनेक मन्त्र एवं सूक्त अव्याख्यात छोड़ दिये हैं। निस्सन्देह सायण ने कौशिक का अनुसरण करते हुए अथर्ववेद की उपलब्ध परम्परा का पालन किया है, परन्तु संहिता के मूल अभिप्रेत भाव की पूर्ण अभिव्यक्ति उसमे हो पाई है, यह संदिग्ध है।

३. अथर्ववेद की प्राचीन व्याख्याओं का अभाव यास्क द्वारा इसकी ओर बहुत ध्यान न दिये जाने के कारण भी खटकता है। आधुनिक विद्वानों द्वारा भी अथर्ववेद के क्षेत्र में अपेक्षाकृत कम कार्य किया गया है।

४. सम्भवतया इसका कारण अथर्ववेद का मिश्रित एवं जटिल स्वरूप है। इसीलिये इस वेद के पुरोहित ब्रह्मा को सर्वविद् तथा जातविद्या बताने

वाला कहा जाता है। यह निश्चित है कि किसी एक विचारधारा के आधार पर इस वेद के भाष्य में सहायता नहीं मिल सकती। इसके इस मिश्रित रूप के कारण ही इसे एक ओर भैषज वेद (चिकित्सा-सम्बन्धी वेद), क्षत्रवेद (क्षत्रिय या राजा सम्बन्धी वेद) और दूसरी ओर ब्रह्मवेद (ब्रह्मा पुरोहित का या ब्रह्मज्ञान सम्बन्धी वेद) भी कहा जाता है।

५. इसके अधिसंख्य मन्त्रों के लिये भारतीय आयुर्वेद का ज्ञान आवश्यक है। स्वयं अथर्व० (११।८।१४) में अथर्व-मन्त्रों को 'भेषजानि' कहा गया है—

यत्र भूमो यजमानमृचः सामानि भेषजा।

६. वेद मन्त्रों के अर्थ प्रत्यक्ष शब्दों में दिखाई पड़ने वाले अर्थों से अधिक गम्भीर एवं व्यापक होते हैं, अतः शब्दानुवाद मात्र से उनका सम्यक् अवबोध नहीं हो पाता। अतः वेद-व्याख्या की एक सर्वमान्य समस्या यह है कि केवल अनुवाद से सिद्धि नहीं होती।

७ अथर्व० की व्याख्या के सम्बन्ध में ब्लूमफ़ील्ड ने एक विशेष मूलभूत कठिनाई के प्रति संकेत किया है। तदनुसार मूल अथर्व० के पाठ में प्रायः इतस्ततः अनेक परिवर्तन स्पष्टतया किये गये प्रतीत होते हैं जिनके कारण समुचित संशोधन किये बिना प्रसंगानुसार अर्थ करना असम्भव हो जाता है।[१] अथर्व० के सम्बन्ध में इतने परिवर्तनों का कारण सम्भवतया इसका लोक-वाङ्मय के रूप में प्रचलन था। इस प्रकार के परिवर्तनों का एक रोचक उदाहरण (येम्यो मधु) प्रधावति (ऋ० १०।१५४।१) के स्थान पर अथर्व० (१८।२।१४) में प्रधावधि है, जिसके कारण अर्थ की अस्पष्टता है।

ब्लूमफ़ील्ड ने अपने मस्तिष्क में अथर्व० मन्त्रों की विषयवस्तु की एक निश्चित धारणा बनाई है। तदनुसार आथर्वण मन्त्र आथर्वण अर्थात् शान्त तथा आंगिरस अर्थात् घोर कर्मों का प्रतिनिधित्व करते हैं।[२] स्वयं वैं० सू०

---

१. Not infrequently a stanza has to be rendered in some measure of harmony with its connection, when, in fact, a more original meaning, not at all applicable to its present environment, is but scantly covered up by the secondary modifications of the text,

२. यह बात गृह्यसूत्रों में अथर्व० मन्त्रों के विनियोगबाहुल्य से सिद्ध होती है।

(५।१०) मे इसी उद्देश्य से पौधों की दो सूचियां—आथर्वण्य तथा आङ्गिरस्य दी गई है। इसी प्रकार गो० ब्रा० १।२।१८ तथा अथर्व० ११।४।१६ मे आथर्वणी और आंगिरसी औषधियो का उल्लेख है। अन्ततोगत्वा अथर्व० ४।३७।१ के आधार पर शान्त आथर्वण को भी ब्लूमफ़ील्ड ने राक्षसो की हत्या के घोर कर्म से सम्बद्ध माना है।[3] इसी प्रकार अथर्व० १०।६।२० के अनुसार आथर्वण और आंगिरस दोनो मणियो या तावीजो को बाधते है और दस्युओ का वध करते है।[४] सार रूप मे उसका मन्तव्य है कि यद्यपि आथर्वण मन्त्रो मे शान्तकर्म भी है परन्तु उनका मूल लक्ष्य भी किसी दूसरे को कष्ट पहुंचा कर या नष्ट करके अपना या अपनो का भला करना है। उसके अनुसार यही अथर्व० की मूल भावना है; अथर्व० की ही नही ऋ० की मूल भावना यही है। उसने यहा तक कहने का साहस किया है कि (अथर्व० मे) पवित्रता और शुद्धता की भावना का अनिवार्य अभाव है, और यह अभाव ऋ० में भी यातु-कर्मो मे प्रकट होता है।'[५] इस मौलिक स्वरूप को मुखरित करने के लिये ही उसने अपने अनुवाद के लिये विशेष सूक्तो का चयन किया है। इसमे कोई सन्देह नही कि उसने अथर्ववेद के दार्शनिक तथा ब्रह्मविद्या सम्बन्धी सूक्तो की निम्नलिखित शब्दो मे प्रशंसा की है, तथापि स्वम्भू सूक्त (१०।७) जैसे सूक्त को उसने अपने अनुवाद का पात्र नही समझा—"और यही नही भूलना चाहिये कि अपने सृष्टि-सम्बन्धी तथा दार्शनिक अंशो मे

---

३. त्वया पूर्वमथर्वाणो जघ्नू रक्षांस्योषधे।

४. अथर्वाणो अबध्नताथर्वणा अबध्नत।
तैर्मेदिनो अंगिरसो दस्यूनां बिभिदुः पुरस्तेन त्वं द्विषतो जहि।।

अनु० भूमिका—पृ० ३३

५. The flavour of holiness and virginal innocency is necessarily absent, and this want crops out connection with the performances of Yatu even in the R. V (VII.104.15.16) XXXIX

Moreover it must not be forgotten that the Atharvan contains in its cosmogonic and theosophie sections more material that undertakes to present the highest Brahmavidya than any other Vedic Samhita. XL.

Needless to say the only correct and useful way to translate a mantra in the Atharvan, is to reproduce it with the bent which it has received in the Atharvan. LXIII,

अथर्व० में अन्य किसी वै० संहिता से अधिक वह सामग्री है जो सर्वोच्च ब्रह्म-विद्या को प्रस्तुत करने का उपक्रम करती है।"

अथर्व० के अनुवाद के विषय में उसकी निम्नलिखित टिप्पणी भी ध्यान देने योग्य है—"यह कहने की आवश्यकता नहीं कि अथर्व० मन्त्र के अनुवाद का शुद्ध एवं उपयोगी उपाय यही है कि उसे अथर्व० में प्राप्त झुकाव के अनुसार पुनः प्रस्तुत किया जाये।" और अथर्व० में प्राप्त झुकाव को ब्लूमफील्ड स्थूल रूप में अभिचार-क्रिया, जादूटोना ही मानता है। इसीलिये उसके प्रथम काण्ड से त्रयोदश काण्ड तक के केवल लगभग उस आधे भाग को लिया है जो उसे सबसे रोचक तथा अथर्व प्रकृति वाला लगा।[६] उसके अनुसार इस अंश में सूक्तों का अथर्वण कर्मों में विनियोग उनकी रचना अथवा संकलन के मूल उद्देश्य के अनुसार है और प्रायः यह विनियोग बहुधा सही व्याख्या की कुंजी प्रस्तुत करता है। विनियोगों को महत्व उसने इसीलिये भी प्रदान किया है क्योंकि उनसे अथर्व पुरोहितों द्वारा अपने मन्त्रों के प्रयोग का ज्ञान होता है।[७]

अन्य सूक्तों के विषय में ब्लूमफील्ड का विचार है कि वे अथर्व० का प्रतिनिधित्व नहीं करते। कुन्तापसूक्तों (१२८-१३६) को छोड़कर शेष बीसवाँ कांड ऋ० के मन्त्रों की शब्दशः पुनरावृत्ति है। यद्यपि वै० सू० द्वारा शस्त्रों और स्तोत्रों के रूप में सोमयाग मे इनका विनियोग किया गया है, तथापि ये अथर्व० की मूल भावना से नितान्त असम्बद्ध हैं। उन्नीसवां कांड सामान्यतया भ्रष्ट है और यह एक परवर्ती प्रक्षेप है। सत्रहवें कांड में स्वल्प रुचि का एक ही सूक्त है। पन्द्रहवें और सोलहवें कांड में केवल ब्राह्मण-गद्य

---

६. Of the rest of the Atharvan (books I-XIII) there is presented here about one half, naturally that half which seemed to the translator the most interesting and characteristic. LXII.

७. The employment of the hymns in the Atharvanic practices is in closer touch with the original purpose of the composition or compilation of the hymns. Many times, though by no means at all times, the practices connected with a given hymn present the key to the correct interpretation of the hymn itself. In any case it is instructive to see what the Atharvan priests did with the hymns of their own school, even if we must judge their performances to be secondary. वही LXXII

के उदाहरण हैं और उनकी विशेषता एवं कालक्रम सन्दिग्ध हैं। चौदहवें और अठारहवें कांडों में क्रमशः विवाह और अन्त्येष्टि के आथर्वण मन्त्र संकलित हैं। ये प्रायः ऋ० के दशम मंडल के तदनुरूप मन्त्रों के तत्सम हैं, उनका अपना भीतरी महत्त्व तो है परन्तु आथर्वण नहीं।[८]

इसमें कोई सन्देह नहीं कि अपनी विचारधारा के अनुसार ब्लूमफ़ील्ड ने उपर्युक्त सूक्तों का अनुवाद करते हुए वैज्ञानिक पद्धति का आश्रय लिया है, अर्थात् एक ओर तो परम्पराप्राप्त गो० ब्रा०, वै० सू० कौशिक०, सायण को सम्मुख रखा है और दूसरी ओर अपने से पूर्ववर्ती विद्वानों के अनुवादों को। पहले केवल शब्दार्थ दिया गया है, फिर सभी सूक्तों के अन्त में सूक्तक्रम से टिप्पणियां दी गई हैं। इन टिप्पणियों में पूर्ववर्ती अनुवाद, उनकी आलोचनाओं, व्याकरण-विषयक एवं अन्य विशेषताओं, पाठान्तरों, अन्य वेदों एवं अथर्व० की ही दूसरी पै० सं० के मिलते-जुलते तथा अर्थ में सहायक पाठों का उल्लेख किया गया है। यह ध्यान देने योग्य है कि ब्लूमफ़ील्ड ने अनुवाद में सूक्तों को विषय के अनुसार चुनकर संकलित किया है। उदाहरणार्थ, भैषजानि, आभिचारिकाणि, पुष्टिकर्माणि, राजकर्माणि, आदि शीर्षकों के अन्तर्गत सूक्तों का संकलन करके अनुवाद किया गया है। ब्लूमफ़ील्ड अथर्व० की व्याख्या के लिये कौशिक० को सबसे प्रमुख प्रमाण मानता है। इसीलिये यह कहना अत्युक्ति न होगा कि उसका अनुवाद एकांगी हो गया है। इसीलिये ह्विटने के अनुवाद के सम्पादक लैनमेन को कहना पड़ा कि जैसा कि मैंने पहले भी अनेक बार कहा है कि जिस व्यक्ति ने किसी कठिन ग्रन्थ का सम्पादन किया हो उसके अतिरिक्त कोई अन्य उसका विश्वसनीय अनुवाद करने में उतना समर्थ नहीं हो सकता; और इसी कारण खेद होता है कि ब्लूमफ़ील्ड सूक्तों के स्वाभाविक क्रम में उतना अच्छा रूपान्तर नहीं दे सका जितना वह उस समय दे सकता था। उसने केवल से० बु० ई० ४२ में बिखरी हुई असम्बद्ध खण्डित टिप्पणियाँ दी हैं।"[९]

---

८. ह्विटने अनु० भू० पृ० LXXI-LXXII

९. As I have more than once said, no one ought to be so well able to give a trustworthy translation of difficult text as the man who has made a good edition of it, and for this reason one must regret that Bloomfield did not give us···in the natural sequence of the sūkta—as good a version as he was at that time able to make, instead of the detached bits of interpretation which are scattered through the notes of the S B.E. XLII.

वही, LXXVI.

यद्यपि ब्लूमफ़ील्ड ने आभिचारिक कर्मकांड को ही अथर्व० का केन्द्र-बिन्दु माना है, तथापि कुछेक सूक्तों में उससे हटकर भी उसने व्याख्या की है। इस प्रकार के सूक्तों में प्रसिद्धि के आधार पर ब्रह्मचारीसूक्त (११।५) को उदाहरण के रूप में प्रस्तुत किया जा सकता है। ब्लूमफ़ील्ड के अनुसार इस सूक्त में, अन्यत्र विश्व के आदिम तत्त्व की विशेषतायें प्रकट करने वाले, सूर्य की कल्पना ब्रह्मचारी के रूप में की गई है। तत्पश्चात् सामान्य से अति-क्रमण के द्वारा ब्रह्मचारी के सभी कार्यों और सामर्थ्यों को विश्व की उत्पत्ति और स्थिति के सृष्टि सम्बन्धी और दार्शनिक वर्णन का क्षणिक आधार बनाया गया है। इस रूपक को हिन्दू विचार पद्धति के अनुरूप अत्यन्त दुर्बल सगति द्वारा आगे बढ़ाया गया है।[१०] सूर्य के विशुद्ध भौतिक गुण भी अनेक मन्त्रों, विशेष रूप से १, ५, ६, ११, २३, २६ में प्रकट होते हैं। इसी आधार पर सप्तम मन्त्र में ब्रह्मचारी के 'दीर्घश्मश्रु:' विशेषण की व्याख्या सूर्य के प्रसंग में 'लम्बी किरणों वाला' कहकर की गई है। द्वादश मन्त्र में 'बृहच्छेप:' विशेषण के विषय में उसने टिप्पणी की है कि सायण ब्रह्मचारी को बृहच्छेप (बड़े पुरुष प्रजननेन्द्रिय) से संयुक्त करने के प्रति शंकालु है; परन्तु यहाँ वह प्रजापति की भूमिका का निर्वाह कर रहा है और इस प्रसंग मे अधिक प्रच-लित 'रेतस्' के समान ही जननेन्द्रिय का उल्लेख भी स्वाभाविक है।[११] किन्तु ब्लूमफील्ड ने सभी मन्त्रों में वह सूर्य सम्बन्धी 'दुर्बल' सूत्र ढूंढने का प्रयत्न भी नहीं किया। वस्तुत: त्रयोदश मन्त्र के पश्चात् उसने किसी प्रकार की कोई टिप्पणी दी ही नहीं है। परिणामत: १५, १७, १८ मन्त्रों के निम्न-लिखित अनुवाद सूर्य के प्रसंग में विशेष रूप से अबोधगम्य हो जाते हैं—

"वरुण आचार्य बन कर घर में अकेला घी बनाता है। जिस किसी वस्तु की इच्छा उसने प्रजापति से की, ब्रह्मचारी ने वह पूर्ण की जैसे कि कोई मित्र अपनी आत्मा या अपने आप से करता है।"

१०. ...All the functions and powers of the Brahmacārin are made the basis of a momentary cosmogonic and philosophical account of the origin and existence of the universe. This allegory is carried out with all the feeble consistency that characterises Hindu speculations of this sort.

११. Sāyaṇa is squeemish about endowing a Brahmacarin with a Bṛhacchepa, but he enacts here the role of Prajāpati and the predication of a penis is as natural as that of the more common place semen (retas).

"ब्रह्मचर्य और तपस्या (नृष्टिश्रम) के द्वारा राजा अपने राज्य की रक्षा करता है। आचार्य अपने ब्रह्मचर्य के द्वारा ब्रह्मचर्य को ढूंढ लेता है।"

"ब्रह्मचर्य के द्वारा कन्या युवा पति को प्राप्त करती है, ब्रह्मचर्य के द्वारा बैल और घोड़ा चारा प्राप्त करता है।"[12]

व्याख्या न होने से ऐसे शब्दानुवाद हास्यास्पद हो जाते हैं और वेद के उपहास का आधार बनते हैं। यदि यहाँ कुछ शब्द कोष्ठकों में डालकर अथवा संक्षिप्त टिप्पणी द्वारा भाव स्पष्ट कर दिए जाते तो वह वेद के अनुरूप होता। इसी प्रकार यदि खुले मस्तिष्क से इस सूक्त में प्रसंगानुसार ब्रह्मचारी एवं ब्रह्मचर्य अथवा आचार्य के महत्व का वर्णन स्वीकार कर लिया जाए तो बहुत सी बातें बिना विस्तृत व्याख्या के ही स्पष्ट हो जायेंगी। व्याख्या कहीं अपेक्षित भी हो तो उसमें संकोच की क्या आवश्यकता? उदाहरणार्थ ब्रह्मचर्य की शक्ति के द्वारा राजा का राष्ट्र की रक्षा करना तथा कन्या का युवक पति को प्राप्त करना बोलते ही स्पष्ट हो जाता है। जहाँ ब्रह्मचर्य द्वारा घोड़े के चारा खाने का प्रश्न है, यह क्यों नहीं कहा जा सकता कि ब्रह्मचारी यदि ब्रह्मचर्य की शक्ति से युक्त हो तो वह पशुपालन में अधिक समर्थ होगा और पशु स्वस्थ होकर चारा खाने में समर्थ होंगे।

ब्लूमफील्ड के अनुसार अथर्व० की सामान्य प्रकृति के अनुकूल इसी प्रकार उदात्त भावनाओं वाला एक सूक्त प्रसिद्ध भूमिसूक्त (१२।१) है।

---

१२. अमा घृतं कृणुते केवलमाचार्यो भूत्वा वरुणो यद्यदैच्छत् प्रजापतौ।
तद् ब्रह्मचारी प्रायच्छत् स्वान् मित्रो अध्यात्मनः॥
ब्रह्मचर्येण तपसा राजा राष्ट्रं वि रक्षति।
आचार्यो ब्रह्मचर्येण ब्रह्मचारिणमिच्छते॥
ब्रह्मचर्येण कन्या युवानं विन्दते पतिम्।
अनड्वान् ब्रह्मचर्येणाश्वो घासं जिगीर्षति॥

Varuṇa, having become the teacher, at home prepares the ghee solely. Whatever he desired from Prajapāti, that the Brahmacārin furnished, as Mitra (a friend) from his own Atman (spirit or person). Through holy discipleship, through tapas (creative fervour), the king protects his kingdom The teacher by (his own) holy life (ब्रह्मचर्य) seeks (finds) the Brahmacārin, through holy discipleship the maiden obtains a young husband, through holy discipleship the steer, the horse seeks to obtain fodder.

उसने इस सूक्त की प्रशंसा में कहा है कि—"यह सूक्त अथर्व० की विशेषता लिए सर्वाधिक आकर्षक सूक्तों में से एक है। कहीं-कहीं यह किसी प्रकार भी अनल्प काव्यात्मक विचारों तक उठ जाता है और वैदिक कवियों की कृत्रिमताओं से अपेक्षाकृत मुक्त है। मनुष्यों, पशुओं और पौधों के साथ ठोस दृष्टिगम्य भूमि का सम्बन्ध दूरस्थ देव-शास्त्र सम्बन्धी एवं रहस्यात्मक धारणाओं से यहाँ कहीं अधिक है।"[13] परन्तु फिर भी कौशिक० के आधार पर उसने इसका विनियोग आग्रहारणी कर्म (२४।२४) घरों, ग्रामों आदि के दृढ़ीकरणार्थ (३८।१२), भूकम्पसम्बन्धी प्रायश्चित्त (९८।३) तथा वास्तोष्पतीयानि सूक्तों में से एक के रूप में (८।२३) में माना है। यद्यपि सूक्त के गरिमापूर्ण वर्णनों से इन सीमित विनियोगों की पूर्ण पुष्टि नहीं होती। भूमि को एक राष्ट्र के रूप में, मातृभूमि के रूप में विश्व के वाङ्मय में प्रथम बार यही बताया गया है।

जैसे अन्यत्र, उसी प्रकार इस सूक्त में भी ब्लूमफ़ील्ड ने भावपूर्ति के लिए कोष्ठकों में शब्द दिए हैं। उदाहरणार्थ, द्वितीय मन्त्र में मध्यतः मन्त्र में अर्थ 'फ्राम द मिड्स्ट (ऑफ मेन)' किया गया है। यह पाठ भी वस्तुतः संशोधित है क्योंकि उपलब्ध पाठ बध्यतः उसकी दृष्टि मे असंगत है। मै० सं० में इससे मिलते-जुलते मन्त्रांश असम्बाध्य या मध्यतो मानवेभ्यः से भी इसकी पुष्टि होती है। इसके अतिरिक्त अनेक पाण्डुलिपियों में भी मध्यतः पाठ ही है। इस प्रकार पाठों के तुलनात्मक अध्ययन की दृष्टि से ब्लूमफ़ील्ड ने बहुत महत्त्वपूर्ण कार्य किया है। चतुर्दश मन्त्र में भी पूर्वकृत्वरि के अर्थ में भी अवर विश को कोष्ठक में रखकर भावपूर्ति करते हुए अर्थ किया है—एटिसिपेटिंग अवर विश बाइ डीड)। परन्तु अनेक स्थानों पर व्याख्यात्मक टिप्पणी के अभाव में अर्थ अबोधगम्य हो गया है। उदाहरणार्थ इक्कीसवें मन्त्र में भूमि

---

१३. This hymn is one of the most attractive and characteristic of the Atharvan, rising at time to poetic conception of no mean merit, and comparatively free from the stock artificialities of the Vedic poets The relation of the real, visible earth to man, animals, and plants preponderates over the remoter mythological and mystic conceptions.

इस सूक्त की आलोचना ब्लूमफ़ील्ड के अमेरिकन जर्नल ऑफ फिलोसोफ़ी (VII.478) मे प्रकाशित लेख 'सेवन हिम्ज आफ़ द अथर्ववेद' में भी सम्मिलित है।

को अग्नि द्वारा आवृत और काले घुटने वाली तो बताया है परन्तु उसकी इस विशेषता की संगति के लिए कोई टिप्पणी नहीं की।[१४]

प्रायः अन्य सभी सूक्तों की व्याख्या में ब्लूमफ़ील्ड ने कौशिक० का पूर्ण अनुसरण किया है। उदाहरणार्थ अथर्व० १।२ का कौशिक० के अनुसार दो प्रकार का—औषध-मन्त्र के रूप में तथा युद्ध-मन्त्र के रूप में—विनियोग बताया है। कौशिक० १४।७ में यह सांग्रामिक गण या अपराजित गण में परिगणित है और कौशिक० २५।६ के अनुसार इसका उच्चारण करता हुआ पुरोहित मुंज घास के इषीकाग्र को उसी घास के सूत्र से रोगी पर तावीज़ के रूप में बांधता है। जहां तक युद्ध-मन्त्र के रूप में इसके विनियोग का सम्बन्ध है ब्लूमफ़ील्ड ने यह कहकर संगति स्थापित की है कि, "पर्जन्य वृष्टिदेव है, और भूमि पर उसकी बौछारों की तुलना बाणों की बौछारों से की गई प्रतीत होती है।" औषध-मन्त्र के रूप में इसका विनियोग शरीर के किसी भी अस्वाभाविक स्राव को रोकने के लिए किया गया है। इसकी संगति के विषय में भी ब्लूमफ़ील्ड की टिप्पणी है कि, "शरीर के स्रावों की तुलना भी पर्जन्य की वृष्टि से की गई है।" परन्तु ऐसे और अन्य सूक्तों के विषय में क्या यह नहीं सोचना चाहिए कि इनमें वर्णित औषधियों आदि का कोई आयुर्वेदिक महत्त्व भी हो सकता है? उसे केवल अन्धविश्वास की श्रेणी में रखना क्या अन्याय नहीं होगा? निस्संदेह कौशिक० अथर्व० परम्परा से सम्बद्ध ग्रन्थ है परन्तु संहिता से उसके दीर्घ कालान्तर के विषय में विमति नहीं हो सकती। वस्तुतः अथर्व० का ज्ञान प्रायोगिक विज्ञान की श्रेणी में आता है और उसी आधार पर उसके ठीक अर्थों का निश्चय किया जाना चाहिए। हम जानते हैं कि वस्तुतः विशेष प्रकार से विशेष पदार्थों को शरीर के विशेष अंगों पर बांधने से विशेष कष्ट के उपचार में सहायता मिलती है क्योंकि उससे विशेष नाड़ियां अथवा तन्त्रिकायें प्रभावित होती हैं।

इसी प्रकार ब्लूमफ़ील्ड ने अथर्व० २।२७ का विनियोग कौशिक० ३८।१८ पर दारिल के भाष्य के अनुसार बताया है यद्यपि अनुक्रमणी में इसे केवल 'वानस्पत्यम्' कहा गया है। तदनुसार जब प्रतिस्पर्धा के लिए जाना हो तो पाटा की जड़ को चबाता हुआ व्यक्ति उत्तरपूर्व दिशा से अपने प्रतिद्वन्द्वी के पास जाता है। वह मन्त्र से अपने प्रतिद्वन्द्वी को सम्बोधित करता

१४. The earth, clothed in Agni, with dark knees shall make me brilliant and alert.

अग्निवासाः पृथिव्यऽसितज्ञूस्त्विषीमन्तं संशितं मा कृणोतु ॥

है। वह अपने सिर पर भी पाटा के सात पत्तों की माला धारण करता है। इस प्रकार इसका विनियोग तथा ओषधि का प्रयोग पूर्णतया अन्धविश्वास पर आधारित जादू-टोना प्रतीत होता है। परन्तु सायण इसे पाठा (क्लाइ-पिआ हर्नेडिफ़ोलिया) बताता है। आयुर्वेद के ग्रन्थ भावप्रकाशनिघण्टु में इस ओषधि के जहाँ अन्य प्रभाव बताए गए हैं, वहाँ इसे वायु और श्लेष्मा का हरण करने वाली तथा श्वासरोग नष्ट करने वाली बताया गया है।[१५] वाद-विवाद में उपर्युक्त दोषों से मुक्त व्यक्ति ही ठीक बोलकर विजय प्राप्त कर सकता है। सम्भवतया सूक्त की भावना इस ओषध रूप में, प्रयोग के विषय में हो।

इस प्रसंग में एक और सूक्त का उल्लेख करना भी असंगत न होगा। कौशिक० २८।७ के आधार पर ब्लूमफ़ील्ड की टिप्पणी है कि अथर्व० ४।२० एक जादुई पौधे को सम्बोधित है जिसे ऐसी शक्ति देने वाला माना गया है जो छिपे हुए राक्षसों, जादूगरो (यातुधानों) और उनके मारक कृत्यों को उद्घाटित करती है।[१६] कौशिक० ३९।६ मे भी इस सूक्त का उल्लेख यातु क्रियाओं के अवरोध के प्रसंग में किया गया है। प्रस्तुत सूक्त मे स्वयं किसी पौधे का नामोल्लेख नही है। कौशिक० में इस पौधे का नाम सदम्पुष्पा दिया गया है। ब्लूमफील्ड ने इसका वनस्पति शास्त्रीय अंग्रेजी नाम कैलोट्रोपिस गाइगेंटिआ दिया है। यह प्रसिद्ध अर्क या आक है। अथर्व० के अनेक स्थलों पर जहाँ राक्षसों आदि का उल्लेख हुआ है, आयुर्वेदिक दृष्टि से वे रोग विशेष के कीटाणु या जीवाणु प्रतीत होते है। वस्तुत: इनके वैज्ञानिक पद्धति से अन्वेषण की आवश्यकता है। श्यावदत्, मलीम्लुच, दुर्णाम्नि, कुम्भी, अन्त्रीमुख आदि विभिन्न विचित्र नामो का राक्षस नामों के रूप में उल्लेख हुआ है। सम्भवतया ये विशेष कीटाणुओं के नाम हों। यदि प्रस्तुत प्रसग मे कौशिक० के अनुसार इसे सदम्पुष्पा या अर्क से सम्बद्ध मान भी ले तो भी विशेष रोगों के कीटाणु रूप राक्षसों को देखने,

---

१५. पाठोष्णा कटुका तीक्ष्णा वातश्लेष्महरी लघुः।
हन्ति शूलज्वरच्छर्दिकुष्ठातिसारहृद्रुजः।
दाहकण्डुविषश्वासकृमिगुल्मगरव्रणान्॥
गुडूच्यादिवर्गः, १९१-१९३.

१[६]. The hymn is addressed to a magic plant which is sup posed to impart the power to expose hidden demons, wizards and their hostile practices.

तथा ढूंढ निकाल कर नष्ट करने की इसकी विशेषता हमें आयुर्वेद के प्रमाण से पता चलती है। इसे वात, कोढ़, कण्डु और विष के घावों को भरने वाला तथा प्लीहा सम्बन्धी रोगों के, गुल्मों, अर्श, श्लेष्मा, उदर आदि से सम्बद्ध रोगों के कृमियों को नष्ट करने वाला बताया है। इसके अतिरिक्त भी अनेक रोगों में इसकी उपयोगिता बताई गई है।[१७] सम्भवतया इसी आधार पर फा० सर्वरोगभेषज 'अकसीर' का मूल संस्कृत 'अर्कक्षीर' बताया जाता है।

मूल विषयवस्तु के अन्वेषण से सम्बद्ध इन विचारों की यदि उपेक्षा कर दी जाए तो ब्लूमफ़ील्ड की व्याख्या को पर्याप्त वैज्ञानिक एवं तुलनात्मक कहा जा सकता है। इसी सूक्त के प्रथम मन्त्र में यद्यपि ग्रिफ़्ल प्रभृति पूर्ववर्ती विद्वानों ने पै० के आधार पर पश्यति के स्थान पर पश्यामि पाठ मान कर अर्थ किया है, तथापि ब्लूमफ़ील्ड ने उस सुविधा को अपनाने के स्थान पर यह टिप्पणी की है कि पै० का प्रयोग सम्भवतया हीन साहित्यिक प्रयोग के स्थान पर अच्छे प्रयोग का एक उदाहरण है, परन्तु इससे यह सिद्ध नहीं होता कि शौनकों का पश्यति के अतिरिक्त कोई अन्य पाठ था। मन्त्र ओषधि को सम्बोधित है, अतः प्रथम पुरुष की क्रिया से कठिनाई तो होती है। परन्तु ब्लूम० ने सायण का अनुसरण करते हुए इस क्रिया का कर्ता मणिधारक को माना है।[१८] संक्षेप में ब्लूमफ़ील्ड की व्याख्या आलोचनात्मक वैज्ञानिक परन्तु एकपक्षीय व्याख्या कही जा सकती है जिसमें केवल कौशिक० के आधार पर जादू टोने को अनावश्यक बहुलता स्वीकार की गई है।

---

१७. अर्कद्वयं सरं वातकुष्ठकंडुविषव्रणान् ॥
निहन्ति प्लीहगुल्मार्शःश्लेष्मोदरशकृत्कृमीन् ।
अलर्ककुसुमं वृष्यं लघु दीपनपाचनम् ॥
आरोचकप्रसेकार्शःकासश्वासनिवारणम् ॥
रक्तार्कपुष्पं मधुरं सतिक्तं कुष्ठकृमिघ्नं कफनाशनं च ।
अर्शोविषं हन्ति च रक्तपित्तं संग्राहि गुल्मे श्वयथौ हितं तत् ।
क्षीरमर्कस्य तिक्तोष्णं स्निग्धं सलवणं लघु । कुष्ठगुल्मोदरहरं श्रेष्ठमेतद्विरेचनम् ॥

भा० प्र० नि०, गुडू० ६८-७४.

१८. आ पश्यति प्रति पश्यति परा पश्यति पश्यति ।
दिवमन्तरिक्षमाद्भूमिं सर्वं तद्देवि पश्यति ॥
सा०—हे देवि सदम्पुष्पाख्ये ओषधे त्वद्विकारमणिधारकोऽयं
जनस्त्वत्प्रसादात् आपश्यति आगामिभयकारणं प्रतिहर्तुं जानाति।

ह्विटने

ह्विटने क्योंकि स्वयं अथर्ववेद का सम्पादक भी था और उसने मूल अथर्ववेद का अनेक दृष्टियों से अवलोकन, परीक्षण किया था, अतः उसका मूल संहिता-विषयक ज्ञान ब्लूमफील्ड की अपेक्षा अधिक गम्भीर तथा साथ-साथ व्यापक था। यह तथ्य इससे भी प्रकट होता है कि उसने केवल बीसवें कांड को छोड़कर शेष पूर्ण अथर्ववेद का सटिप्पण अनुवाद किया है। उसकी टिप्पणियाँ बहुधा संक्षिप्त हैं और अनुवाद भी मात्र शब्दानुवाद है, कहीं-कहीं भावपूर्ति के निमित्त कोष्ठकों में कुछ बाह्य शब्द अवश्य आ गए हैं। यद्यपि इस प्रकार के अनुवाद में अस्पष्टता आदि के दोष रहते हैं, तथापि ह्विटने ने एक निश्चित धारणा और योजना के अनुरूप सोच समझ कर ऐसा किया है। भूमिका में वह अथर्ववेद की व्याख्या के तीन प्रमुख उपाय बताता है और उन पर पूर्ण विवेचन करता है। प्रथम और सबसे सरल तथा हल्का उपाय है किसी देशी भाष्य का अनुसरण। द्वितीय विधि सभी देशी भाष्यों की रूपरेखा देते हुए आलोचनात्मक पद्धति से व्याख्या की विधि है। निस्संदेह यह सर्वाधिक स्वागत योग्य है, किन्तु अत्यन्त कठिन भी।[१९] तृतीय मार्ग है भाषावैज्ञानिक के रूप में व्याख्या करना। इसका तात्पर्य है जिस रूप में पाठ हो केवल उस रूप में उसे प्रस्तुत कर देना, किसी भी बाह्य तत्व को न आने देना, केवल शास्त्र को पाश्चात्य आवरण में पुनः प्रस्तुत कर देना।[२०] इसका उद्देश्य केवल एक ऐसा आधार प्रस्तुत करना है जिस पर आगे चलकर आवश्यकतानुसार दार्शनिक व्याख्या का ताना-बाना बुना जा सके। ऐसी स्थिति में अनुवादक को अपने सम्मुख प्रस्तुत अज्ञानावृत अथवा अस्पष्टता के अन्धकार में आवृत वेदार्थ में अन्तःप्रवेश करने, उसे समझने या उसे स्पष्ट रूप में उल्लिखित करने का साहस नहीं करना चाहिए, क्योंकि ऐसा करने से अनिवार्यतः उसके रूपान्तर में बहुत कुछ ऐसा तत्व मिश्रित हो जाएगा जो साक्षेप तथा सन्देहास्पद है तथा जिस पर परवर्ती विद्वानों को

---

१९. This would be very welcome labour, but also an extremely difficult one. भू० XIX.

२०. ···reproducing the scripture itself in western guise, as nearly as the nature of the case admits, as a basis whereon could afterward be built such fabric of philosophic interpretation as should be called for.

बार-बार विचार करके संशोधन करना पड़ेगा ।[21] निस्संदेह इसके द्वारा शोध-कर्ताओं (विशेषरूप से अंग्रेजी-वेत्ता पाश्चात्यों) के लिए वेद को लगभग मूल-रूप में प्रस्तुत करने में जो सहायता मिल सकती है, यदि केवल इसका प्रयोग किया जाए । परन्तु इसमें दो प्रकार के दोष हैं– पूर्ण निष्ठा होते हुए भी केवल इसी रूप में ग्रहण करने वाला और स्वयं उस पर परिश्रम न करने वाला पाठक इस शब्दानुवाद से दिग्भ्रष्ट हो जाता है; और दूसरे अनेक स्थलों पर उसके लिए भी यह अनुवाद दुर्बोध अथवा अबोधगम्य हो जाता है । वस्तुतः जैसाकि आरम्भ में ही कहा जा चुका है, वेद का मात्र शब्दानुवाद बिना टिप्पणियों एवं व्याख्या के उसे और भी अस्पष्ट बना देता है ।

ह्विटने की मूल के निकटतम रहने की निष्ठा असन्दिग्ध है, परन्तु कई स्थलों पर इस शब्दानुवाद की प्रवृत्ति की पराकाष्ठा से झुंझलाहट अवश्य होती है । अनुवाद के सम्पादक लैनमैन से इस विषय में आश्चर्यजनक सूचनायें प्राप्त होती हैं । तदनुसार अथर्व० ३।१५।२ के सलाप का अर्थ मूल प्रति में ह्विटने ने होजर (शोर करने वाला) दिया है, परन्तु, पश्चात् काटकर मूल सलाप रख दिया । इसी प्रकार २।३३।५ में प्रपद का अर्थ आरम्भ में फ़ोर-पार्ट्स आफ़ द फ़ीट (पांवों के अगले भाग) देकर फिर फ्रंट फीट (अगले पांव) कर दिया है, जिससे इन दोनों स्थलों पर भाव की अस्पष्टता है ।[22] लैनमैन ने भी ह्विटने के शब्दानुवाद की इस पराकाष्ठा की आलोचना इन शब्दों में की है····"हम उसका यह उद्देश्य, यह इच्छा समझ सकते हैं कि परवर्तियों के लिए पूर्ण व्याख्या कम से कम सन्दिग्ध रूप में छोड़ी जावे, परन्तु इस बात से हम इन्कार नहीं कर सकते कि कभी-कभी वह अपने रूपान्तर को काष्ठवत् बनाने के लिए निर्धारित मार्ग को छोड़ सकता है ।[23]

मूल के अधिक निकट रहने के अपने इस आग्रह के कारण ही ह्विटने ने व्याख्या में कर्मकाण्डीय ग्रन्थों से सहायता लेते हुये भी उनको अत्यधिक

---

२१. Nor need he pretend to penetrate to the hidden sense of the dark sayings that pass under his pen, to comprehend it and set it forth, for then there would inevitably mingle itself with his version much that was subjective and doubtful, and that every successor would have to do over again. भू० XX.

२२. अथर्व० अनु० प्रथम भाग, भू०, पृ० XCVIII.

२३. His presumable motive, a wish to leave all in the least degree doubtful interpretation to his successors, we can understand, but we cannot deny that he sometimes goes out of this way to make his version wooden.

अनपेक्षित महत्त्व नहीं दिया और केवल मात्र उन पर अपने अनुवाद को आधारित नहीं किया। उसने यह स्पष्ट माना है कि इस विषय में सन्देह नहीं किया जा सकता कि सूक्तों के समय से कर्मकाण्डीय ग्रन्थों के समय तक भारत की प्रथायें परिवर्तित हो चुकी थीं।[२४] आगे एक ईसाई धर्मगीत के अंश के मूल से विच्छिन्न विनियोग का उदाहरण देते हुए वह प्रतिपादित करता है कि, किसी को यह नहीं कहना चाहिए कि यह (असम्बद्ध कर्मों में मन्त्रों का गौण, प्रयोग) भारत में जो हुआ होगा उसके अधिक समानान्तर नहीं है। इसके विपरीत वहां इसी प्रकार के असम्बद्ध कर्मों में मन्त्रों के किसी भी रूप में सन्देह-रहित और किसी भी प्रकार अनल्पाकर्षणयुक्त विनियोगों के उदाहरण प्रभूत मात्रा में प्राप्त होते हैं।[२५]

इसी कारण ह्विटने कौशिक० के प्रभाव से मुक्त रहा है। सूक्तों के शीर्षक देते हुए भी वह बहुत सावधान रहा है। उसने यह प्रयत्न किया है कि सूक्तों के मन्त्रों में आये शब्दों, रोगों और ओषधियों के आधार पर ही शीर्षक दिये जायें और परवर्ती कौशिक० द्वारा दिये गये बाह्य नामों से बचा जाये। ह्विटने के ये शीर्षक निस्सन्देह उसके परिश्रम और विचारों की स्पष्टता के द्योतक हैं तथा ग्रन्थ का सार प्रस्तुत करने में सहायक हैं। उनसे हम अथर्व० के मौलिक स्वरूप के पर्याप्त निकट पहुंचते हैं। उदाहरणार्थ प्रथम काण्ड के द्वितीय सूक्त का शीर्षक ह्विटने के अनुसार अगेंस्ट इंजरी एंड डिज़ीज: विद ए रीड (घाव और रोग के विरुद्ध: सरकण्डे के द्वारा) है। ब्लूमफ़ील्ड ने इसे स्राव या अतिसार के विरुद्ध कर्मकाण्ड बताया है। परन्तु एक ओर इससे उसकी व्याप्ति केवल कर्मकाण्ड तक सीमित हो जाती है, दूसरी ओर उसके ओषध-गुण के विचार की सम्भावना सर्वथा लुप्त हो जाती है। इसीलिए लैनमेन ने ब्लूमफ़ील्ड की व्याख्या को प्रष्टव्य या सन्दिग्ध कह

---

२४. ···It cannot be doubtful that her (India's) customs have changed in the time from the date of the hymns to that of the ritual books भू० LXXVIII

२५. Let no one say that this case (of secondary *adaptation of* mantras to incongruous ritual uses) is no fair parallel to what may have happened in India. On the contrary instances, no way doubtful and not a whit less striking, of secondary adaptation of a mantra to similarly incongruous uses in the ritual may there be found in plenty. भू० LXXVIII

कर आलोचना की है[२६]। इसी प्रकार २।२७ के शीर्षक फॉर विक्टरी इन डिस्प्यूटेशन : विद ए प्लांट (वाद-प्रतिवाद में विजय के लिए...एक पौधे के द्वारा)[२७] और ४।२० के शीर्षक टु डिस्कवर सॉर्सरर्स : विद एन हर्ब (जादूगरों को ढूंढ निकालने के लिए : एक बूटी द्वारा) में तत्तत् औषध के चिकित्सा सम्बन्धी गुण अभिप्रेत होने की पूर्ण सम्भावना बनी रहती है। अथर्व० ३।१७ के विषय में भी अन्य कृत्रिम विनियोग न बताकर ह्विटने ने शीर्षक में केवल फार सक्सेसन आफ एग्रिकल्चर (सफल कृषि के लिए) कह दिया है जिससे कृषि से इस सूक्त का व्याप्त सम्बन्ध दृष्टिगोचर होता है। जिस महत्त्वपूर्ण दार्शनिक सूक्त १०।७ को ब्लूमफील्ड ने सम्मिलित ही नहीं किया ह्विटने ने उसका दार्शनिक महत्व समझते हुए उसका शीर्षक दिया है...मिस्टिक : आन द स्कम्भ आर फ्रेम ऑफ़ क्रिएशन (रहस्यात्मक : स्कम्भ या सृष्टि के ढांचे पर) जिस प्रकार व्याख्या के अभाव में अथर्व० ११।५ पर ब्लूमफील्ड का अनुवाद अपूर्ण रह जाता है, उसी प्रकार यद्यपि ह्विटने ने इसका शीर्षक एक्सटॉलिंग द वैदिक स्टूडेंट (ब्रह्मचारी)(वैदिक विद्यार्थी ब्रह्मचारी की प्रशंसा करने वाला) दिया है तथापि उसका अनुवाद भी अनेक स्थलों पर अस्पष्ट रह जाता है, विशेष रूप से जहां सूर्य जैसा वर्णन है। परन्तु ह्विटने ने अपने शब्दानुवाद के आग्रह का पहले ही उल्लेख कर दिया है। वह इस विषय में अपने अनुवाद की कमी को पहचानता है और स्थान-स्थान पर उसके विषय में टिप्पणी करता चलता है। उदाहरणार्थ अथर्व० १०।७।२१ का ह्विटने का अनुवाद इस प्रकार है—"खड़ी हुई असत् की शाखा को लोग सर्वोच्च वस्तु के रूप में जानते हैं, और निम्न लोग, जो शाखा की उपासना करते हैं, (इसे)

२६. Bloomfield understands it to mean 'diarrhoea' and bases upon this questionable interpretation his view of the meaning of the whole hymn, which he entitles 'formula' against diarrhea.

२७. ह्वि० ने पौधे का नाम नहीं दिया। यद्यपि सूक्त में वह नाम पाटा दिया है। परन्तु सम्भवतया अर्थ के अनिश्चय के कारण उसने वह नाम देना उचित नहीं समझा। टिप्पणी में सायण का मत उद्धृत किया है जिसके अनुसार यह पाठा है; उसके विषय में अनु० का कथन है कि यह भारत में सर्वत्र उगती है और पंजाब और सिन्ध में फोड़ों पर लगाने के लिए इसका प्रयोग बताया जाता है।

विद्यमान (सत्) वस्तु समझते हैं।[२८] इस अनुवाद को ह्विटने केवल यान्त्रिक और यथासम्भव शब्दानुवाद बताता है।

ब्लूमफील्ड के समान ही ह्विटने के अनुवाद की भी यह विशेषता है कि यह भी तुलनात्मक दृष्टि से आलोचनात्मक टिप्पणियों से युक्त है। इसके अतिरिक्त इसमें भी पाठान्तरों को दृष्टि में रखा गया है और कहीं-कहीं पाठ संशोधन भी सुझाये गये हैं। उदाहरणार्थ अथर्व० २।२७।५ के प्रथम पाद का अनुवाद किया गया है"'विद इट विल आई ओवरपावर द फ़ोज (इसके द्वारा मैं शत्रुओं को पराभूत कर लूंगा)।[२९] टिप्पणी में बताया गया है कि अनुवाद में साक्षेप से साक्ष्ये में संशोधन अभिप्रेत है। यह अत्यन्त सरल है क्योंकि प्रायः मूर्धन्य और तालव्य ऊष्म वर्णों के पश्चात् य् का लोप हो जाता है। छन्द और भाव की दृष्टि से भी यह अधिक सन्तोषजनक है। पैप्प-लाद सं० का पाठ सक्षीये भी इसके निकट है। परन्तु यह आवश्यक नहीं कि इस प्रकार के संशोधन सर्वत्र आवश्यक और अच्छे ही हों। उपर्युक्त उदाहरण में ही सायण ने साक्षेप पाठ मानकर ही अभि नवामि (मैं अभिभूत करता हूँ) व्याख्या की है जो सर्वथा उचित प्रतीत होती है। वैसे व्याकरण की असुविधा को ठीक करने के लिए इसे लेट् लकार का रूप मानकर "मैं अभिभूत करूँ" अर्थ करना सबसे अधिक संगत होगा।

अथर्व० ३।१७।१ के अनुवाद में सुम्नयौ के स्थान पर ऋ० १०।१०१।४ तथा वा० सं० १२।६७ के पाठ के आधार पर सुम्नया (तृ० एक० पाठ स्वीकार करके ह्विटने ने विद डिजायर आफ़ फ़ेवर (शोभन या कल्याण बुद्धि की कामना से) अर्थ किया है और अन्त में प्रश्नसूचक चिह्न अनिश्चय सूचित करने के लिये लगा दिया है। वह सुम्नया को एक अविचारित भ्रष्ट रूप (एन अनइंटेलिजेंट करप्शन आफ़ इट) बताता है। यद्यपि यह टिप्पणी बहुत कटु लगती है, परन्तु अन्य संहिताओं के प्रमाण पर इसे स्वीकार करने में कोई विशेष आपत्ति भी प्रतीत नहीं होती।

शब्दानुवाद करते हुए भी कहीं-कहीं अर्थ के स्पष्टीकरण के लिए ह्विटने

---

२८. असच्छाखां प्रतिष्ठन्ती परममिव जना विदुः।
उतो सन्मन्यन्तेऽवरे ये ते शाखामुपासते ॥

The branch of the non-existent, standing forth, people know as in a manner the highest thing, also the lover ones who worship the branch think (it) the existent

२९. तयाहं शत्रून्त्साक्षे।

ने एकाव वाक्य टिप्पणी में जोड़ दिया है। उदाहरणार्थ अथर्व० ३।१७।३ का निम्नलिखित अर्थ किया गया है···"वज्र-सम नोकीला, अच्छी प्रकार रहने वाला, अच्छे चिकने हत्ये वाला, हल, गौ, भेड़, गतिशील रथ के ढांचे तथा मोटी कन्या को उत्पन्न करे।"[३०] टिप्पणी में स्पष्टीकरण करते हुए यह भाव बताया है कि वे सब वस्तुएं सफल कृषि के पारितोषिक के रूप में प्राप्त हों।

पाठसंशोधन के विषय में ह्निटने की एक निश्चित आग्रहरहित नीति है। प्रत्येक शब्द का संशोधन उसने बिना आधार के अपनी सुविधा के लिए नहीं किया है। उदाहरणार्थ उपर्युक्त मन्त्र में हल के विशेषण के रूप में जो 'सुशीमम्' शब्द आया है, यद्यपि सेंट पीटर्सबर्ग कोश द्वारा उसका संशोधन 'सुसीमम्' (शोभन सीमा या विभाजन वाला) सुझाया है तथापि ह्निटने ने वह अनावश्यक संशोधन स्वीकार नहीं किया। इसी प्रकार इसी मन्त्र में 'सोमसत्सरु' शब्द के विग्रह के सम्बन्ध में वेबर का सुझाव 'स उमन् सत्सरु' विद स्टेप एंड विद हैंडल (फीते और हत्थे से युक्त) भी पद-पाठ-विरुद्ध तथा अनावश्यक होने के कारण ह्निटने को स्वीकार्य नहीं है। हां, अर्थ करते हुए उसने अवश्य सोम का अथर्व० सं० के सुमतित्सरु के आधार पर कोमल या चिकना लिया है। त्सरु का अर्थ हत्था है ही। यहां स्पष्ट ही मति की व्युत्पत्ति मननार्थक मन् से नहीं है अपितु यह मतीकृ और उससे व्युत्पन्न अन्य शब्दों के समान है तथा कोमलता का अर्थ प्रदान करता है।

निस्सन्देह ह्निटने से सर्वत्र सहमत होना सम्भव नहीं और न ही सभी स्थलों पर सफलतापूर्वक वह, सम्भवतया शब्दानुवाद के आग्रह के कारण, स्पष्ट हो पाया है, तथापि इसकी पद्धति को हमें अधिक निष्ठापूर्ण, विवेकयुक्त तथा दुराग्रह या पूर्वाग्रह से रहित कहने में संकोच नहीं होना चाहिए। क्या हम यह आशा नहीं कर सकते कि यदि काल ने उसे अपने पास न बुला लिया होता तो वह अथर्ववेद का और अधिक स्पष्टीकरण—अपने शब्दानुवाद की विस्तृत विवेकपूर्ण व्याख्या के रूप में कर पाता ?

कुछ भी हो अथर्ववेद की प्रत्येक व्याख्या में पूर्ण सफलता के लिए उस के विविध विषयों, भौतिक एवं आध्यात्मिक, के मिश्रित रूप होने का तथा प्रायोगिक वैज्ञानिक स्वरूप का ध्यान रखना आवश्यक है। यह कार्य समय और परिश्रम द्वारा साध्य है, परन्तु अन्ततोगत्वा इसने अथर्व० को समुचित रूप से समझने की आशा की जा सकती है।

---

३०. लाङ्गलं पवीरवत् सुशीमं सोमसत्सरु ।
उदिद्वपतु गामविं प्रस्थावद्रथवाहनं पीबरीं च प्रफर्व्यम् ॥
Let the plough, lance-pointed, well lying, with well-smoothed handle, turn up cow, sheep, an on-going chariot-frame, and plump wench.

6

वेदार्थानुशीलन—भारतीय एवं पाश्चात्य परम्परा तथा नूतन संभावनाएँ

डा० (श्रीमती) उषा चौधुरी

[Of the galaxy of medieval Vedic commentators, Sāyaṇa stands on the top His approach towards Vedic mythology inspired the Westerners to evolve, on the basis of the evolution theory, a new kind of nature concept of the Vedic gods. Of the moderns, the Western interpretors were more emphatic on 'Comparative' basis. Among Indians, Dayānanda and Aurobindo re-introduced the basic philosophic 'ethoes' of the Vedas. Of late, however, the word 'myth' is being used in the field of Vedic interpretation with a new meaning and new approach. The Vedic poetry is in fact a highly symbolic and regenerated expression of the mental vision of the sages which can be aptly interpreted in the context of physical world, psychological arena and the spiritual thought process, sometimes, even social and political background. This 'guhya' or the secret of the Vedas was early understood by the authors of the Brāhmaṇas and the Āraṇyakas. The rituals and the sacrifices which form the central theme of the Brāhmaṇas are in fact the physical experiments 'of that secret. The etymology of the Brāhmanas is in fact an attempt to disclose and analyse the psychological and visionary machinery working behind the formation of the Vedic words. The author of the article feels that even the etymology of Yāska reveals this aspect of Vedic words which the later commentators of Yāska could not grasp. Ed.]

वेदार्थानुशीलन की एक विस्तृत भारतीय परम्परा है, जिसकी धारा ब्राह्मण-ग्रन्थ, आरण्यक, उपनिषद्, वेदांग, निरुक्त एवं इतिहास-पुराण से बहती हुई जब मध्य काल में पहुंचती है तो हम वेदभाष्य के युग में प्रवेश करते हैं। मुख्य भाष्यकार हैं—आत्मानन्द, स्कन्दस्वामी, उव्वट, महीधर, नारायण, वेंकटमाधव, भवस्वामी, भट्ट भास्कर मिश्र आदि—किन्तु इन सभी के शिरोमणि हैं सायणाचार्य। सायणाचार्य का वेदभाष्य वेदार्थ पर अत्यंत महत्वपूर्ण कार्य है। आचार्य सायण ने लगभग सम्पूर्ण वैदिक साहित्य (५ वैदिक संहिताओं, ११ ब्राह्मण, २ आरण्यक) पर भाष्य किया है। वे मीमांसक हैं, वेद के प्रति उनकी दृष्टि अनुष्ठानात्मक है, इसलिए जब भी वह किसी सूक्त की व्याख्या प्रारम्भ करते हैं तो उससे पहले वे कल्पसूत्रों के आधार पर यज्ञात्मक रंगमंच सजा लेते हैं जहां पर देवताओं का आह्वान किया जाता है। बहुत स्थानों पर यज्ञ के प्रतीकात्मक अर्थ की व्याख्या भी सायणाचार्य करते हैं। उदाहरण के लिए पुरुषसूक्त का भाष्य करते हुए वह कहते हैं कि यज्ञ यहां पर सांकल्पिक अर्थात् प्रतीकात्मक है। कभी-कभी वह वैदिक व्याख्यान की आध्यात्मिक अथवा दार्शनिक परम्परा की भी पुष्टि करते हैं और यहां पर प्राप्त संकेत बहुत से वैदिक सूक्तों का दार्शनिक तत्त्व समझने में सहायक होते हैं। वेदान्त का प्रभाव हमें शंकरोत्तर समस्त संस्कृत साहित्यिक परम्परा पर दिखाई देता है और जैसा कि सायण के पुरुषसूक्त, वाक्सूक्त, नासदीय सूक्तादि पर लिखे भाष्य से स्पष्ट है, वह भी इस प्रभाव से अछूते नहीं थे। वे कई बार कुछ देवप्रतीकों की मनोवैज्ञानिक व्याख्या भी करते हैं किन्तु उनके भाष्य का अधिकांश भाग वैदिक सूक्तों के गम्भीर अर्थ, दिव्य-सौन्दर्य एवं काव्यानन्द को प्रस्फुटित नहीं करता। किन्तु हमें यह नहीं भूलना चाहिए कि सायणाचार्य ने एक बृहद् कार्य को हाथ में लिया था तथा उनका भाष्य भारतीय परम्परागत ढंग से लिखा गया पहला सुसम्बद्ध, सुश्रृंखलित, सुनियोजित तथा सुरचित वेदभाष्य है। सायण के विषय में अरविन्द घोष तो कहते हैं, हम यहां वेद के संबंध में उस प्रकृतिवादी सिद्धान्त के बीज पाते हैं जिसे योरोपियन पाण्डित्य ने बहुत उभारा है। सायण के भाष्य में पाया जाने वाला यह तत्त्व ही योरोप की तुलनात्मक माइथोलोजी का असली जन्मदाता है।[1] किन्तु यहां पर हम यह कहना चाहते हैं कि सायणाचार्य के प्रकृतिवाद एवं पाश्चात्य विद्वानों के प्रकृतिवाद में एक आधारभूत अन्तर है। सायण का प्रकृतिवाद 'अधिष्ठातृ देवता' की अवधारणा की भित्ति पर खड़ा है—'सत् एक है और वही अभिव्यक्त है समस्त चराचर

1. Aurbindo Ghosh. On the Vedas, p. 32.

में। सायण के पहले एक बहुत ही समृद्ध और लम्बी दार्शनिक परम्परा थी। किन्तु पाश्चात्य विद्वान इतिहासवाद एवं विकासवाद के दो अभ्युपगमों (पोश्च्युलेटच्च) को लेकर चले थे इसलिए जब उनका विश्वसाहित्य के प्राचीनतम ग्रन्थ, वेदों से साक्षात्कार हुआ तो उन्होंने इस महान साहित्य-संपत्ति को अपने विकासवाद की अवधारणा से जनित पूर्वाग्रह के कारण अविकसित एवं आदिम (प्रिमिटिव) मनुष्यों के उद्‌गार के रूप में ग्रहण किया और यह उपस्थापना की कि उन्होंने भय के कारण प्राकृतिक शक्तियों की विभिन्न देवरूपों में पूजा की। अतः सायणाचार्य के तथाकथित प्रकृतिवाद एवं पाश्चात्य प्रकृतिवाद में बृहत् अन्तर है।

अन्य सभी भाष्यकारों के वेदार्थ के विषय में दृष्टिकोण अधियाज्ञिक एवं आधिदैविक ही है। 'अस्य वामीय' सूक्त पर आत्मानन्द का भाष्य अध्यात्म-परक है।

सायणभाष्य ने एक प्रकार से वेद के अर्थ पर अपनी अन्तिम मोहर सी लगा दी थी। १९वीं शताब्दी में पाश्चात्य विद्वान् वेद से परिचित हुए। जैसा कि हम पहले कह चुके हैं उस समय पूरा पश्चिम इतिहासवाद एवं विकासवाद के अभ्युपगमों से आक्रान्त था। दूसरे 'मिथ' का अर्थ तब तत्त्वहीन कोरी कहानीमात्र समझा जाता था और 'मिथिकल' का अर्थ था अवास्तविक। इसके अतिरिक्त 'मिथ' शब्द का प्रयोग धर्मग्रन्थों में आनेवाली कहानियों के के लिए होता था जिनकी धार्मिक तथा अनुष्ठानात्मक महत्त्व के अलावा कोई सार्थकता नहीं समझी जाती थी। पाश्चात्य विद्वानों का वेदार्थानुशीलन इस पृष्ठभूमि में प्रारम्भ हुआ। ए० ए० मैक्डानेल ने अपनी पुस्तक "वैदिक माइथोलोजी" की भूमिका में कहा है कि 'इस प्रकार की गाथाओं का उद्‌भव विज्ञानशून्य आदिम मानव के उन प्रयासों में निहित है जो उसके सम्मुख प्रवर्तमान प्राकृतिक शक्तियों एवं दृश्यों की व्याख्या के रूप में किए गए थे।[2]

पाश्चात्य विद्वानों द्वारा वेद के क्षेत्र में किए गए कार्य को तीन भागों में बांटा जा सकता है—वैदिक ग्रन्थों के शुद्ध संस्करणों का सम्पादन एवं प्रकाशन, अनुवाद तथा व्याख्या। पाश्चात्य विद्वान् प्रबुद्ध, चिन्तनशील एवं प्रतिभाशाली थे तथा उनके पास तुलनात्मक प्रणाली भी थी किन्तु वह वेद के सांस्कृतिक एवं आध्यात्मिक स्वरूप से अपरिचित थे। तुलनात्मक भाषा-विज्ञान, तुलनात्मक माइथोलोजी तथा तुलनात्मक धर्मानुशीलन के बावजूद पाश्चात्य विद्वानों का कार्य मुख्य रूप से सायणभाष्य के द्वारा ही अनुशासित

---

2. A.A. Macdonell, Vedic Mythology,

हुआ है। पाश्चात्य विद्वानों की वेदव्याख्या सामान्यतः वायुमण्डल सम्बन्धी (मैट्येरोलोजिकल) और अनुष्ठानपरक है। यद्यपि मैक्समूलर ने वैदिक देवताओं की तीन विशेषताओं की ओर संकेत किया है। प्रथम, वह प्राकृतिक शक्तिया हैं; द्वितीय क्रमशः उन्होने देवरूप प्राप्त किया है और प्रत्येक सर्वोच्च शक्ति का प्रतिनिधित्व करता है तृतीय वे एक ही शक्ति के अभिव्यक्ति रूप है।[3] पाश्चात्य वैदिक विद्वानों का भाषा-विज्ञान, शब्द-विश्लेषण और व्याकरणात्मक बारीकियों की ओर अधिक आग्रह था।

आधुनिक भारतीय वेद व्याख्याकारों मे सर्वप्रथम एवं मूर्धन्य हैं दयानन्द, जिन्होंने वदिक अध्ययन को पुनर्जीवित करने तथा वेद को जनजीवन में पुनः प्रतिष्ठित करने का अभूतपूर्व कार्य किया। अपनी वेदव्याख्या में उन्होंने निरुक्त के निर्वचनात्मक भाषा-तत्त्व तथा धातुओं की अनेकार्थता का सर्जनात्मक प्रयोग किया है और वैदिक सूक्तों की पराभौतिक (मैटाफिजिकल) सामाजिक, आध्यात्मिक, नैतिक और विज्ञानपरक व्याख्या करके वेद की अर्थसम्पत्ति को मानो भूगर्भ से खोज निकाला है। उनके अनुसार वैदिकधर्म एकेश्वरवादी है एवं विभिन्न देवता एक ही ईश्वर के वर्णनात्मक नाम हैं।[4] वैदिक व्याख्या को आधुनिक युग में एक महत्त्वपूर्ण आयाम देने वाले योगी श्री अरविन्द घोष कहते हैं—दयानन्द ने ऋषियों के भाषा सम्बन्धी रहस्य का मूल सूत्र हमें पकड़ा दिया है और वैदिक धर्म के केन्द्रभूत विचार पर फिर से बल दिया है कि जगत् मे एक ही देव की सत्ता है और भिन्न-भिन्न देवता अनेक नामों और रूपों से उस एक देव की ही अनेकरूपता को प्रकट करते हैं।[5] श्री अरविन्द इस धारणा को लेकर चलते हैं कि वेद द्विविध रूप रखता है—एक भौतिक एवं एक आध्यात्मिक। ऋषियों ने अपनी विचार की सामग्री को एक समानान्तर तरीके से व्यवस्थित किया था जिसके द्वारा एक ही देवता एक साथ विराट् प्रकृति की आभ्यन्तर तथा बाह्य दोनों शक्तियों के रूप में प्रकट हो जाते थे। इस प्रकार उन्होने विभिन्न देवताओ को मनुष्य की योग-साधना में उसकी आन्तरिक विभिन्न शक्तियों के रूप में लिया है। अग्नि आग तथा दिव्य संकल्प, सूर्य सूरज तथा दिव्य ज्ञान के प्रतीक हैं। इस प्रकार अरविन्द घोष ने वैदिक भाषा की प्रतीकात्मकता तथा निरुक्ति-सिद्धान्त को आधार बना कर वेदों के अर्थ-सौन्दर्य को प्रकट किया है।

3. Max Muller, The Vedas, p. 119
4. ऋग्वेदभाष्य भूमिका p. ९२
5. On the Vedas,

यहां पर हम चलते-चलते बी जी० रेले[6] तथा एन० वी० थडानी[7] का नाम लेना चाहते हैं जिन्होंने वैदिक मिथकीय प्रतीकों अथवा देवताओं की विभिन्न बाइओलोजिकल तथा मानसिक क्रियाओं के प्रतीकों के रूप में व्याख्या की है। उदाहरण के लिए रेले के अनुसार—Indra is the conscious force residing the cortical layer of the brain and vṛtra and his allies, the wicked demons and serpents are the subconscious forces in the nerve centres which appear as elevated projections on the floor of the fourth verticle behind the medulla ablongate)[8] उन्नीसवीं शताब्दी के पाश्चात्य विद्वानों में A. Bergaigne ही हैं जिन्होंने वैदिक देवताओं की व्याख्या में अनुष्ठानात्मक तथा सामाजिक दैवी और मानवी समानान्तरता को दिखाया है।[9]

दयानन्द ने वेद की बहुस्तरीय अभिव्यंजकता एवं अर्थवत्ता का निर्देश करके प्राचीनतम भारतीय वेदार्थानुशीलन की परम्परा को पुनः जाग्रत किया। दयानन्द का वेदभाष्य आधुनिक भारतीय भाषाओं में लिखा गया पहला वेद-भाष्य है। इस विधि से प्रभावित होकर अरविन्द घोष तथा दूसरे भारतीय विद्वान जिन्होंने इस शताब्दी में वेद पर कार्य किया है, लगता है, उन्होंने पाश्चात्य वैदिक विद्वानों की दूसरी पीढ़ी को नई दिशा दी थी। यद्यपि उनकी दृष्टि अभी भी ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य से संपृक्त है तथापि वे वेदों को सार्वभौम, सत्यधर्मा अर्थवत्ता से युक्त मानने लगे है। लूई रेनो कहते हैं, The subject is still further complicated by the fact that in the doings of the gods there are several levels of significance.[10] दूसरे स्थान पर कहते है—Abstract ideas lie behind many instances of hypostatization—To translate these names as personal names or agent names is to do violence to vedic terminology.[11] एम० डुमेज़ल की वैदिक-देवता व्याख्या को भारतीय

6. B. G. Rele, The Vedic Gods.
7. N. V. Tnadani, The mystry of the Mahābhārata.
8. The Vedic Gods. p. 103.
9. A. Bergaigne, 'Recherches Sur I histoie de liturgc Vedique, J. Asiat., 1889.
10. L. Renou, Religion of Ancient India, p. 18 (Lond cn 1953)
11. Ibid p. 19.

शब्दावली में आदिभौतिक कह सकते हैं।[12] समसामयिक पाश्चात्य वैदिक विद्वान् आजकल प्रारम्भिक पाश्चात्य वेदाध्ययन कार्य को अपर्याप्त एवं असम्बद्ध मानने लगे हैं।[13]

यहां पर हम इस बात पर विशेष ज़ोर देना चाहते हैं वेद के प्रति इस पाश्चात्य दृष्टि-परिवर्तन में भारतीय प्रभावों के साथ एक दूसरा शक्तिशाली हेतु कार्य कर रहा है और वह है इस शताब्दी के पंचम-दशक (विशेषकर) से पाश्चात्य जगत में मिथक के प्रति बदलती हुई विचारधारा। काव्यशास्त्री, भाषाविद्, नृविद्याविद्, मनोवैज्ञानिक एवं समाजशास्त्री सभी के लिए 'मिथक' अत्यन्त महत्त्व का विषय हो उठा है। समाजशास्त्री मैलिनाओस्की, नृविद्याविद जेम्ज़ फ्रेज़र, लिवि स्ट्रास तथा ए० मोन्टागो, मनोवैज्ञानिक फ्रायड तथा कार्ल युंग, काव्यशास्त्री रिचर्ड चेज़, नार्थरॉपफ्राई, जेन हेरिसन तथा कैनेथ बुर्के, धर्मदर्शनविद् मिर्चाइलियादे आदि ने जो नए एवं विस्तृत आयाम खोले हैं उससे 'मिथ' ने एक चिरन्तन, सार्वभौमिक तथा अत्यंत मानवीय महत्त्व पा लिया है। इस सबका प्रभाव पाश्चात्य वेद व्याख्या पर भी लक्षित हो रहा है। उदाहरण के लिए जीनाइन मिल्लर की १६७६ में प्रकाशित पुस्तक 'दि वेदाज' एक ओर अरविन्द की साइको-फिज़िकल वेद-व्याख्या और दूसरी ओर अत्याधुनिक पाश्चात्य मिथक अवधारणा से स्पष्ट प्रभावित है। जून १६७८ में पूना में हुई आल इण्डया ओरिएन्टल कान्फ्रेंस में जे० गोण्डा के अध्यक्षीय भाषण में भी इन प्रभावों तथा वेदार्थानुशीलन के क्षेत्र में नई संभावनाओं का संकेत मिलता है। 'The necessity to

---

12. He has brought to light the various social functions, which underlie Indo-European Mythology, their functions are respectively religious, judicial, military, temporal and economic. Refer to his following book.

M. Dumezil: The Indo-Europian Heritage in Rome. (London 1949).

13. (a) Gonda, Aspects of Early Viṣṇuism p. 30.

(b) What the gods represent has remained a stumbling block to the western mind and the unsolved question till today. The Vedic patron provides on complete picture the complevity of the human mind and its attempt at understanding the order of the Universe

C. W. J. Van. derlinden. The concept of Deva in the Vedic Age.

ascertain the structure of the stories, to analyse these into their component elements, to discover their place and function in the whole myth, and to ask how a people used a myth, what it has made of it, this necessity is far from being realized.'[१४]

वेदार्थानुशीलन यात्रा के इस पड़ाव पर पहुंचकर सबसे बड़ी प्रसन्नता की बात यह है कि यह एक सम्मिलन का पड़ाव है। वैदिक देवकाव्य और देवता की व्याख्या के संदर्भ में जिस नए दृष्टिकोणों की बात आजकल हो रही है वह वस्तुतः भारतीय वैदिक विचार परम्परा के लिए सम्पूर्णतया नए नहीं हैं।

जिस साहित्य को पश्चिम ने पहले 'आदिम' कह कर नकार सा दिया था, अभी वह कह रहा है 'Infact the very dichotomy of 'primitive' verses 'civilized' is to be questioned.[१५]

भारतीय परम्परा ने तो वेदों को सनातन सत्यों का मूल समझा है और वेदार्थानुशीलन की सबसे महत्त्वपूर्ण संभावना वेद के प्राचीनतम भारतीय अनुशीलन के साथ जुड़कर ही प्रकट होती है।

वेदव्याख्या का अर्थ है ऋषि कवि की अन्तश्चेतना के अनुभव की पुनर्सृष्टि करना। वेद एक प्रतीकात्मक काव्य है और इसकी काव्यमयी भाषा अपने शब्दों और लय के साथ एक रहस्यात्मक अर्थ का उद्भासित करती है। इस प्रतीकात्मक बिम्ब योजना के कारण वैदिक ऋचा की केवल शाब्दिक व्याख्या सन्तोषजनक अर्थ नहीं देती। प्रतीक में निगूढ़ अर्थ सामान्यतः साधारण बोध के स्तर से परे अन्तश्चेतना के द्वारा समझा जा सकता है। वैदिक कवि कहता है—व्यक्ति देखता हुआ भी काव्यवाक् को नहीं देखता, सुनता हुआ भी नहीं सुनता—किन्तु अन्य व्यक्ति को वह अपना सुन्दर स्वरूप प्रकट करती है जैसे सुवस्त्रा नारी अपने पति को। विद्वान् गुह्य ढंग से शब्दों का प्रयोग करते हैं जिससे देव अथवा दिव्य-दृष्टियां अमर हो जाती हैं (विद्वांसः पदा गुह्यानि कर्तन येन देवासो अमृत्वामाशुः। ऋ० १०. ५३.१०)। दृष्टि, बिम्ब एवं प्रतीक के पारस्परिक सम्बन्ध को वेद में समझा गया है—'कासीत् प्रमा, प्रतिमा किं निदानम्!' (ऋ० १०. १३०. ३) काव्य शब्दों के चयन की अनाज के फटकारने के साथ तुलना की गई है किन्तु यह शब्दों का चयन धीर

14. J. Gonda, Inaugural Address, 7
All India Oriental Conference. 1978.
15. 'Kinship and Culture', Edited by F. L. K. Hsu. p. 3.

ध्यानस्थित मन से करते है। प्रतीक का मूलतः अर्थ है 'इकट्ठा करना, जोड़ना' और परिणामतः एक बार इस प्रकार सम्बद्ध की हुई वस्तु एकाकी भी सम्पूर्ण संसृष्टि (कम्पलैक्स) को प्रस्तुत करती है। काव्यालोचना में यह पद काव्य के उस रूप की ओर संकेत करता है जिसमे जो दिखाया गया है वह अपनी संसर्गात्मक शक्ति के बल पर कुछ अधिक अथवा कुछ अन्य अर्थ का बोध कराता है। इस प्रकार काव्यप्रतीक एक बिम्ब एवं बिम्ब द्वारा ध्वनित अवधारणा को जोड़ता है। एक ठोस रूप के द्वारा अवधारणात्मक अमूर्तता की प्रस्तुति प्रतीकात्मक व्यापार है और एक काव्यात्मक कर्म है। वैदिक काव्य में किसी गुण, व्यापार अथवा घटना की आर्ष दृष्टि का ग्रहण कुछ विशेष बिम्बात्मक रूप में हुआ है जो पुन. एक आधारभूत, सामान्य, सार्वभौमिक अभिकल्प (पैटर्न) से विशिष्ट है। इसको वैदिक भाषा में 'सत्यधर्म' एवं आधुनिक काव्यविवेचन में 'आर्किटाइप कहते हैं। यह आधारभूत सनातन-नियम जीवन गति को व्यष्ट्यात्मक एवं समष्ट्यात्मक स्तरों पर अनुशासित करते हैं। यही 'देव' हैं- आधारभूत सत्य, जिनको ऋषियों ने अपनी दिव्य-दृष्टि से देखा था। वेद एक समुच्चयात्मक दृष्टि देता है और कहता है कि सभी देव ऐक्य (हार्मोनी) में कार्य करते हैं। इन्द्र, मित्र, सूर्य, अग्नि, सोम, वायु, विष्णु, अश्विनी, सविता, उषा, रात्रि, उलूखलमूसल एवं यूप आदि सभी उन अनन्त, सर्वव्यापक, तथा मूलभूत तत्त्वों के प्रतीक हैं और 'देवता' हैं क्योंकि वह उस आर्षदृष्टि के वाहक हैं जो शब्दों की साधारण प्रयुक्ति अथवा वर्णन से परे हैं। इस आर्किटाइपल या सत्यधर्मा प्रतीकात्मकता के कारण ही वैदिक काव्य तथा देवता अर्थवत्ता के विभिन्न स्तरों पर समझे जा सकते हैं। पहले संकेत किया जा चुका है कि वेद स्वयं वेद मंत्रों के गुह्य एवं प्रतीकात्मक अर्थ के विषय मे कहता है तथा 'देवताओं' के कार्यों के आख्यानात्मक वर्णन को किसी परिप्रेक्ष्य (पर्सपेक्टिव) अथवा किसी आद्य स्थिति (आर्किटाइपल सिचुएशन) की प्रस्तुति मानता है। उदाहरणतया वेद कहता है—'मायेत्सा यानि युद्धान्याहुर्नेद्य शत्रुं ननु पुरा विवित्से' (ऋ० १०. ५४. २)—इन्द्र एवं वृत्र का संघर्ष केवल काल्पनिक है; किन्तु एक चिरन्तन एवं सार्वभौम प्रतिपाद्य को लिए हैं—जो है द्वन्द्व, संघर्ष एवं तनाव —जिसकी व्याख्या प्राकृतिक, शारीरिक, मनोवैज्ञानिक, सामाजिक, राजनैतिक अथवा जीवन के किसी भी अन्य स्तर पर की जा सकती है।

वैदिक काव्य के इस प्रतीकात्मक रूप को ब्राह्मण साहित्य ने पहिचाना था। ब्राह्मण साहित्य को हम वेद व्याख्या का प्रथम चरण मान सकते हैं। गोपथ ब्राह्मण (१. २. १०) वेद के 'रहस्य' (गुह्य अर्थ) की बात कहता है।

देवकाव्य की प्रतीकात्मकता के ज्ञान को ब्राह्मण ग्रन्थों में 'निदान विद्या' कहा गया है।

ब्राह्मण ग्रंथ मुख्यतया यज्ञ से सम्बद्ध हैं किन्तु यज्ञ भी प्रतीकात्मक है। मंत्र और अनुष्ठान में बहुत नजदीकी सम्बन्ध है। जो आद्य प्ररूप अथवा आर्ष दृष्टि मिथक में रहती है उसी को ही अनुष्ठान एक व्यापारात्मक अभिकल्प में प्रस्तुत करता है अथवा नाट्यान्तरित करता है। यज्ञ में मंत्र का विनियोग होता है उसके बिना यज्ञ अधूरा है। नार्थराप फ्राई कहते है— 'The myth is the central informing power that gives archetypal significance to the ritual[16]' ब्राह्मण ग्रन्थों के अनुसार 'देवता' एवं 'यज्ञ' दोनों ही परोक्ष अथवा प्रतीकात्मक है इसीलिए यज्ञानुष्ठान के विधान के साथ ब्राह्मण ग्रन्थ मन्त्र, देवता एवं यज्ञ तथा उसके अंगों के अर्थ की मीमासा भी करते है। ब्राह्मण वेदों को चिरन्तन सत्य का रूप मानते हैं तद्यत्सत्यम् त्रयी सा विद्या (शत० ९. ५. १. १८)। वेद के गाम्भीर्य, अर्थविस्तृति एव अर्थव्यंजना के विषय में तैत्तिरीय ब्राह्मण के इस आख्यान से सभी परिचित है कि भारद्वाज ने ब्रह्मचारी रहकर तीन जीवन तक वेद के अर्थ का परिशीलन किया और जब वह जराजीर्ण हो मृत्यु शैय्या पर लेटा था तब इन्द्र ने पूछा —'यदि तुम चौथा जीवन पाओ, तो क्या करोगे ? इस पर उसने उत्तर दिया कि अगले जन्म मे भी वह वेदार्थानुशीलन ही करेगा। इस पर इन्द्र ने उसे तीन बड़े पर्वत दिखाए और कहा—यह है वेद, जो अनन्त है और यदि वह और जीवन भी बिताए तो भी वह अनधिगत ही रहेंगे।[17]

ब्राह्मण ग्रंथो में देव अथवा देवता के विषय में सम्पूर्ण विवेचन उनके वैदिक मंत्र एवं यज्ञ में प्रयुक्ति के सदर्भ में है। देव-देवता-देवताख्यान गर्भित मंत्र एवं यज्ञ का एक अन्तर्ज्ञेय रूप है। ब्राह्मण ग्रंथों ने वैदिक मंत्र एवं यज्ञ के इस अन्तर्ज्ञेय रूप को जिन अंशों मे प्रकट करने की चेष्टा की है उन्हें अर्थवाद कहते है। ब्राह्मण ग्रथ आधियाज्ञिक व्याख्या के साथ-साथ वैदिक देव-प्रतीकों का त्रिविध अर्थ देते हैं। तैत्तरीयोपनिषद् ब्राह्मण कहता है जो वेद को इस प्रकार जानता है, वास्तव मे वेद को जानता है।[18]

---

16. Northrope Fry, (Chicago 1971) "The Archetypes of Literature".
17. तै० ब्रा० 3, 10, 11, 3-4
18. *Ibid* 1, 57, 7-9

आधिदैविक दृष्टि वस्तुतः ब्रह्माण्डकीपरक (कास्मोलोजिकल) है। आधिभौतिक व्याख्यान प्राणी के परिवार, समाज अथवा राष्ट्र में दूसरे प्राणियों के साथ सम्बन्ध के संदर्भ में है। आध्यात्मिक व्याख्या व्यक्ति के शारीरिक, मानसिक, बौद्धिक अथवा आत्मिक स्तरों को समेट लेती है। काव्यशास्त्रीय दृष्टि से इसको प्रतीकात्मक व्यापार (सिम्बॉलिक एक्शन) कहा जा सकता है। कैन्नेथ बुर्क प्रतीकात्मक व्यापार के तीन स्तरों को बताते हैं बाइओलोजिकल, फैमिलिस्टिक तथा एवस्ट्रैक्ट।[19] ब्राह्मण साहित्य, जो वैदिक काव्य के प्रति पहली प्रतिक्रिया का वाहक है, अत्यंत अगाध, उद्बोधक वैदिक काव्य के शब्दों की जादुई शक्ति, मिथकीय दृष्टि एवं प्रतीकात्मकता प्रति सचेत है, तभी तो कहता है—'अनन्ताः हि वेदाः'।

वेद के मिथकीय प्रतीक की बहुस्तरीय अर्थशक्ति को पहचानने के साथ-साथ ब्राह्मण साहित्य में काव्य शब्द के मूलरूपक (रैडिकल मैटाफर) को उन्मीलित करने के लिए शब्द का धातु तक अनुमार्गण करने की उस विधि की उपस्थापना की गई जिसे 'निर्वचन विधि' कहते हैं और जो वैदिक व्याख्या का आधार बनी। यद्यपि वैदिक भाषा में ही हमें देवकाव्य-भाषा के इस तत्त्व की चेतना के संकेत मिलते हैं (अर्चन्ति अर्कम् मरुतः, दाता मघानि मघवा पुराधः, स्तोतृभ्यः महते मघम्, क्षेति क्षितीः सुभगो नाम पुष्यन् आदि) ब्राह्मण ग्रंथ वैदिक काव्य में प्रयुक्त शब्दों की अत्यंत समृद्ध निरुक्तियां देते हैं जो सचमुच ही वेद के मिथकीय मुहावरे (सिद्ध प्रयोग) को उद्घाटित करती हैं। ब्राह्मण साहित्य में माना गया है कि मिथकीय विचार एवं वाचिक विचार परस्पर सम्बद्ध हैं। मिथकीय सृष्टि एवं भाषा सृष्टि एक ही मानसिक प्रक्रिया—प्रतीकात्मक निरूपण के आवेग से निकलने वाली दो प्रशाखाएं हैं। इस बात को हमें थोड़ा और अच्छी तरह समझना होगा। किसी विशेष क्षण में सामने फैली हुई भूमि ने मानव मन के आवेग को अपनी विस्तीर्णता से बांधा होगा और उसका नामकरण हो गया 'पृथिवी' और दूसरे क्षण मानव मन उसके दूसरे रूप से आक्रान्त हुआ होगा—'क्षिती'। कल-कल शब्द करती 'नदन्ती' जलधारा का नाम हुआ 'नदी'। यह शब्द पृथिवी, क्षिती अथवा नदी यद्यपि विशेष पदार्थों को बताते हैं परन्तु साथ ही उन मानव मन के विशेष आवेगों के भी प्रतीक हैं जिनको इन पदार्थों ने उसके मन में जगाया था। साधारणतया जब शब्दों का प्रयोग भाषा में, अर्थात् बोलचाल में होता

---

19. 'The philosophy of literary form' : Studies in Symbolic Action. (1941)

है तो वे केवल रूढ़ अर्थ (कान्वेन्शन) अर्थ का ही बोध कराते हैं। साधारण प्रयोग में पृथिवी, क्षिति, नदी केवल धरती और सामने बहती हुई किसी विशेष जलधारा को ही बताएंगे किन्तु जब यह शब्द काव्य में प्रयुक्त होते हैं तो अत्यभिव्यञ्जक काव्य प्रतीक बन कर अर्थ की असीम संभावनाओं से युक्त हो जाते हैं। 'पृथिवी' तब विस्तार, प्रथन तथा व्यापकता की प्रतीक हो जाती है, वह बाह्य लोक में एक ओर भूमि, अन्तरिक्ष और द्युलोक की ओर संकेत करती है तो दूसरी ओर हम अपने भीतर के विभिन्न विस्तारों की खोज इससे करते हैं। 'क्षिती' तब आश्रयशीलता के भाव के विभिन्न स्तरों एवं पक्षों को द्योतित करती है और उस सब को भी जो मानव मन में स्थितिशीलता के के अमूर्त भाव की अवचेतन कल्पना के रूप में है। इसी प्रकार नदी भी गतिशीलता, वर्तमानता, जीवन और प्रवाह की प्रतीक बन जाती है। शब्द का यह काव्य प्रयोग ही उसे मिथकीय बना देता है और इसीलिए 'पृथिवी' भी देवता बन जाती है और नदी भी देवता हो जाती है।

शब्द के इस मिथकीय स्वरूप को अनावृत करने का यह अद्‌भुत उपाय ब्राह्मण ग्रन्थों के उन सहृदय काव्योपभोक्ताओं ने निकाला था—जिसे हम 'निरुक्ति' कहते हैं। ब्राह्मणकारों ने जाना था कि मन और वाणी एक 'दैवी मिथुन' है (वाक् च वै मनश्च देवानां मिथुनम्)। निरुक्ति का सिद्धान्त एवं विधि शब्द के स्पन्दन तथा लय को समझने में सहायक हैं। यह शब्द की मूलरूपकात्मकता (रैडिकल मैटाफर) तथा मिथकीय स्वरूप को प्रत्यक्ष करता हैं। यह मूलरूपक अलंकारिक रूपक (रैह्‌टोरिक मेटाफर) जो कि रूढ़ि पर आधारित है, से अलग है। आज के भाषाविद् मिथकविद् भाषा एवं माइथोलोजी के इस सम्बन्ध पर जोर दे रहे हैं।[20] निरुक्ति हमें उस संज्ञानात्मक मानसिक व्यापार तक ले जाती है, जो 'नामकरण की प्रक्रिया' में अन्तर्भावित है। भाषा की संरचना के उस चरण तक पहुंचने के लिए भाषा की विकासोन्मुख (प्राग्रेसिव) गति का नहीं अपितु अवरोही (रिग्रेसिव) गति का अनुसरण करना होगा एवं 'निरुक्ति' ही उसका मुख्य साधन है। ब्राह्मणों में दी गई अनगिनत निरुक्तियों ने वैदिक शब्दों के व्यापक काव्यरूप को उजागर करते हुए वेदार्थपरम्परा में अद्वितीय योगदान ही नहीं दिया था अपितु उन मूलभूत सिद्धान्तों को भी प्रकाशित किया था जिन्हें बीसवीं शताब्दी के छठे और सातवें दशक में, जबकि मिथक में विशेष रुचि उत्पन्न हुई है, रखा जा रहा है।

---

20. Earnst Cassirer, "The Power of Metaphor.

यहाँ पर हम दृष्टान्त स्वरूप ब्राह्मण की कुछ निरुक्तियों को देने के प्रलोभन से वचकर ब्राह्मण ग्रंथो के वेदार्थानुशीलन के अन्य पक्ष की ओर ध्यान दिलाना चाहते है। ब्राह्मण वैदिक देव-प्रतीकों के अर्थ भी देते हैं और कई वार अनुभव होता है कि उनमे वहुत विभिन्नता है और वाद के भाष्यकारों ने ब्राह्मणों के इस लक्षण की ओर संकेत भी किया है। उदाहरणतया इन्द्र के विषय मे कहा है—'यत् शुक्लं तदिन्द्रम्', इन्द्रोज्योतिर्ज्योतिः, तस्मादाहेन्द्रो अह्मति, यत्परं भा प्रजापतिर्वा स इन्द्रो वा, क्षत्रं वा इन्द्रः, वीर्यं वा इन्द्रः, य. स इन्द्रोऽसौ स आदित्यः, प्राण इन्द्र., मन एवेन्द्रः, हृदयमेवेन्द्रः,—यह विभिन्न अर्थ तभी सम्भव है जब हम इस देवता अथवा मिथकीय प्रतीक की विभिन्न स्तरो पर व्याख्या करें। यह अर्थ विभिन्नता किसी अर्थ-विश्रृंखला की द्योतक नही। अत. ब्राह्मण ग्रन्थ एक ओर वैदिक काव्य के देवताख्यानीय प्रतीको के आद्यरूपात्मक स्वरूप को समानान्तर यज्ञविम्ब के रूप मे प्रस्तुत करते ह तथा दूसरी ओर उनकी वहुस्तरीय अर्थ-संभावना को द्योतित करते हैं।

इसी परम्परा में ब्राह्मणो के वाद आने वाले अथवा ब्राह्मणों के ही अंग-भूत ग्रन्थ हैं आरण्यक। इनका पुराना नाम 'रहस्य' भी है। वानप्रस्थी के लिए यज्ञो एवं मन्त्रों के आध्यात्मिक रहस्य को वताने वाले यह ग्रन्थ हैं। अन्तिम विश्लेषण मे सम्पूर्ण मन्त्र एवं ब्राह्मण को, मिथक और अनुष्ठान को व्यष्ट्यात्मक स्तर पर ही समझना है क्योंकि मनुष्य के लिए उसकी अपनी पहचान सबसे वड़ी पहचान है—यह प्राचीन ऋषि जानते थे और काल युग की यह आपत्ति कि—'The fact that myth are first and foremost psychic phenomena that reveal the nature of the soul is something that have absolutely refused to see until now.'[२१] प्राचीन भारतीय विश्लेषण के सदर्भ मे अर्थहीन लगती है। ऋग्वेद (१०, १७७, १)

पतङ्गमक्तमसुरस्य मायया हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चितः।
समुद्रे अन्तः कवयो विचक्षते मरीचीनां पदमिच्छन्ति वेधसः॥

पर जैमिनीयोपनिषद् ब्राह्मण (३, ३५) कहता है—प्राणो वै पतङ्गः। पतन्निव ह्येष्वङ्गेष्विति रथमुदीक्षते। पतङ्ग इत्याचक्षते। असुरस्य माययेति। मनो वा असुरम्। तद्धयसुषु रमते। तस्यैव माययाक्त.। हृदा पश्यन्ति मनसा विपश्चित- इति। हृदैव ह्येते पश्यन्ति यन्मनसा विपश्चित.। समुद्रे

21. C. G. Yong. 'Archetypes of collective unconscious.'

अन्त: कवयो विचक्षत इति । पुरुषो वै समुद्र एवं विद उ कवय: । त इमां पुरुषेन्तर्वाचं विचक्षत इति । मरीच्य इव वा एता देवता यदग्निर्वायुरादित्य चन्द्रमा: । न ह वा एतासां देवतानां पदमस्ति । पदेनो ह वै पुनर्मृत्युरन्वेति ॥ स्पष्टत: इस मंत्रभाष्य में कुछ संकेत आधुनिक मनोवैज्ञानिक महत्व के हैं। समुद्र के भीतर तक कवि की दृष्टि, पुरुष ही समुद्र, पुरुष के भीतर अन्तर्वाक् और स्थान काल से विमुक्त मृत्युरहित यह देव प्रतीक मानव के भीतर की ओर संकेत करते हैं। यहां पर हम कार्ल गुस्ताव युंग के यह उद्धरण उपस्थित करने के लोभ का संवरण नहीं कर पा रहे।

'Water is the commonest symbol for the unconscious... Psychologically, therefore water means spirit that has become unconscious. So the beam of the theologian is quite right in telling him that down by the water he could experience the working of the living spirit like a miracle of healing in the pool of Bethesda.'

ब्राह्मण, आरण्यक एवं उपनिषद् के उपलब्ध वेदमन्त्रों की इन आध्यात्मिक व्याख्याओं के आधार पर मनोवैज्ञानिक परिप्रेक्ष्य में वेदार्थानुशीलन की संभावनायें बहुत ही प्रबल हैं।

उपनिषद तो समस्त देवविद्या को आत्मविद्या के रूप में निरूपित करती हैं। यहां पर वैदिक देवतत्त्व एवं मन्त्रतत्त्व को रूपात्मक तरीके से अथवा दार्शनिक एवं विचारपरक संवादों से आध्यात्मिक स्तर पर समझने का प्रयास किया गया है। आध्यात्मिक से यहाँ पर मानवसत्ता के सभी भीतरी आयामों को लिया गया है। इन्द्र वृत्र-द्वन्द्व, पृथिवी अन्तरिक्ष और द्युलोक सभी को आँखें मूंद 'पराञ्चि खानि' इन्द्रियों को अन्दर की ओर मोड़ कर अपने भीतर ही देखना है। आज जब देवताध्यान का विश्लेषण मनोवैज्ञानिक दृष्टि से हो रहा है तो प्राचीन छान्दोग्योपनिषद्, बृहदारण्यकोपनिषद्, तैत्तीरीयोपनिषद् आदि में विभिन्न देवप्रतीकों की मानव मन की जाग्रत, सुषुप्ति, स्वप्न तथा तुरीयावस्था के संदर्भ में की गई व्याख्या आधुनिक परिप्रेक्ष्य में और भी महत्त्वपूर्ण लगती है।

इसके पश्चात् हम वेदांगों के युग में प्रवेश करते हैं। वस्तुत: वेदांग दृष्टियों का मूल तो ब्राह्मण ग्रन्थों में ही मिलता है। कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द, शिक्षा एवं ज्योतिष की अनेक अवधारणाओं का विकास हो चुका था। देवकाव्य के स्वरूप तथा उसमें अन्तर्निहित तत्त्व की रक्षा वेदांगों का ध्येय

22. C. C. Yong. 'Archetypes of collective unconscious.'

था। यास्क के निरुक्त ने उत्तरवैदिककाल की वेदव्याख्या परम्परा की आधारशिला स्थापित करने में महान् योगदान दिया है। ब्राह्मण, आरण्यक एवं उपनिषदों मे ६०० से अधिक शब्दों की निरुक्तियां मिलती हैं एवं आचार्य यास्क केवल ब्राह्मण ग्रंथों से ही उद्धरण नहीं देते अपितु अपने से पूर्ववर्ती निरुक्तकारों की भी चर्चा करते हैं। यहां पर ध्यान देने योग्य बात यह है कि निरुक्त निघंटु की व्याख्या है और निघंटु उन्हीं शब्दों का संग्रह है जो वैदिक देवकाव्य में प्रयुक्त हुए हैं। निघण्टवः कस्मात्? निगमाः इमे भवन्ति। 'निरुक्ति' में अन्तर्निहित काव्य-तत्त्व तथा भाषा-तत्त्व के तार्किक आधार की ओर संकेत किया जा चुका है। निरुक्ति का विधान केवल देवकाव्य में प्रयुक्त शब्दों के लिए है। यद्यपि भाषा में उन्हीं शब्दों का प्रयोग होता है किन्तु वहां उनका मिथकीय स्वरूप नहीं होता। इसके साथ-साथ निघंटु के मूलपाठ को लेकर यह चर्चा होती रही है यह निघंटु यास्क कृत है अथवा नही या फिर इस निघण्टु से पहले भी कोई निघण्टु विद्यमान था अथवा नहीं? किन्तु हमें जो प्रश्न यहाँ सबसे महत्त्वपूर्ण लगता है—वह यह कि वेद में प्रयुक्त इन शब्दों को निरुक्ति व्याख्यान के लिए लिया गया है जिसका अर्थ है यास्क द्वारा इनके मियकीय स्वरूप की पहिचान एवं एतदर्थ निर्वचन द्वारा उनके मूलरूपक का अनुसन्धान।

यास्क के अनुसार अर्थ को न जानकर केवल वेद को पढ़ना भार ढोने के समान है। बिना समझे ग्रहण किया हुआ शब्द बिना अग्नि के सूखे ईन्धन के समान कभी प्रज्वलित नही होता।

यद् गृहीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते।
अनग्नाविव शुष्कैधो न तज्ज्वलति कर्हिचित्॥

अर्थ को ध्यान में रखकर ही निर्वचन के सिद्धान्त को अपनाना चाहिए (अर्थनित्यो: परीक्षेत) प्रकरण से अलग करके मन्त्रों का निर्वचन नहीं होना चाहिए। प्रकरणानुसार ही निर्वचन करना चाहिए। यहाँ पर पुनः इसी सिद्धांत पर जोर दिया गया है कि पूरे काव्यबिंब में घटित होने वाले अर्थ को ही निरुक्ति के द्वारा स्पष्ट किया जाता है।

वेदमन्त्र के देवता का निर्वचन करते हुए यास्क कहते हैं—'यत्काम ऋषिः यस्याम् देवतायाम् आर्थपत्यमिच्छन् स्तुतिं प्रयुङ्क्ते तद्देवतः सः मन्त्रो भवति।' दुर्गाचार्य एवं परवर्ती टीकाकारो ने इसका अर्थ किया है 'मन्त्र उस देवता वाला होता है जिसके लिए ऋषि किसी विशेष कामना से युक्त इच्छित विषय चाहता हुआ स्तुति का प्रयोग करता है।' यह केवल धर्मशास्त्रीय

(थियोलोजिकल) व्याख्या है। हमें लगता है दुर्गाचार्य ने 'आर्षपत्यम्' शब्द को नहीं समझा। पद् धातु से निष्पन्न पत्यम् शब्द का अर्थ है कवि की उड़ान अथवा गति। 'पत्वन्' और 'पत्मन्' वेद में उड़ने और उड़ान के लिए प्रयुक्त हुए हैं। 'आर्ष' का अर्थ है—अर्थ के भीतर निहित अर्थ (आर्षी व्यंजना या अर्थ), गूढ़ार्थ। अतः आर्षपत्यम् का अभिप्राय है गूढ़ार्थ की अभिव्यक्ति। अतः यास्क का अभिप्राय हैं, जब ऋषि काव्यावेग से अभिभूत (यत्कामः) गूढार्थ की अभिव्यक्ति के लिए जिस देव प्रतीक के लिए कविता (ऽअर्च् से ऋक्, ऽश्लोक् से श्लोक एवं ऽस्तु स्तुति, स्तोम सभी एक ही अर्थ से आपन्न हैं) अथवा स्तुति करता है, तो मन्त्र का वही देवता होता है। यास्काचार्य निरुक्ति साधन से निरुक्त के तेरहवें एवं चौदहवें अध्यायों में इन देवप्रतीकों के आधिभौतिक, आध्यात्मिक एवं आधिभौतिक व्याख्या का निदर्शन प्रस्तुत करते हैं।

यास्क के अनुसार वेदार्थ को समझने के लिए परम्परागत ज्ञान एवं बहुशास्त्र विद्या आवश्यक है। 'मन्त्र' को समझने के लिए तार्किक दृष्टि की बात भी यास्क करते हैं। मन्त्रार्थ चिन्तनविषयक ऊहापोहयुक्त तर्कऋषि अथवा तर्क दृष्टि श्रवण मनन एवं बुद्धि का व्यापार है। किन्तु तपस्या-विहीन तर्क से कुछ प्राप्त होने वाला नहीं है (तपसा पारमीप्सितव्यम्)। किन्तु बात यहीं समाप्त नहीं होती। यास्क अन्त में कहते हैं—देवता का ज्ञान अनुभव है। वह 'तादभाव्य' की बात करते हैं। जिस प्रकार किसी भी काव्य के उपभोग के लिए सहृदयता, व्यक्ति मन का समष्टिमन के साथ एकाधिकरण-मेल तथा ध्यान की आवश्यकता है उसी प्रकार 'देवस्य काव्य' वेद भी तपस्या एवं 'ताद्भाव्य' अथवा साधारणीकरण चाहता है। अयागमो यां यां देवतां निराह तस्यास्तस्यास्ताद्भाव्यमनुभवत्यनुभवति) ॥

कहा जाता है कि कोई भी संस्कृति अपने देवकाव्य अथवा माइथोलोजी से अनुबंधित होती है। वेद में प्रतिपादित सत्यगर्भित आर्ष दृष्टि का समाज-व्यापारात्मक रूप देखना हो तो धर्म-सूत्र एवं स्मृतिग्रन्थ लक्षणीय हैं। वैदिक अवधारणाओं की सामाजिक सत्य के रूप में स्थापना वहां हुई है।

इसके साथ-साथ वेद के तात्विक सत्यों का प्रतिपादन आस्तिक दर्शनों में मिलता है। यहीं एक सत्, देवता इन्द्र, पुरुष, आपस्तत्त्व आदि का विकास विभिन्न दार्शनिक अवधारणाओं के रूप में हुआ है। विभिन्न दार्शनिक सम्प्रदायों ने विशेष-विशेष दृष्टि से वेदार्थ का अनुशीलन एवं प्रतिपादन किया है। यह दार्शनिक ग्रन्थ एवं विभिन्न दर्शनभाष्य वेद को परम प्रमाण मानकर उन्हें उद्धृत भी करते हैं और वेदार्थानुशीलन के क्षेत्र में विशेष महत्व रखते हैं।

अतः वेदार्थानुशीलन की प्राचीनतम भारतीय परम्परा का हमें पुनः बड़ी सावधानी से, गहरे पैठ अध्ययन करना होगा। हमने जो एक काल्पनिक विभाजक रेखा चारों वेदों, ब्राह्मणों एवं उपनिषद् ग्रन्थों में मान ली है और खंड-खंड में वैदिक साहित्य का अध्ययन करने लगे हैं। उसे दूर कर वैदिक साहित्य का समग्रता से अवलोकन करना होगा। भारतीय दृष्टिकोण सामासिक है। ब्राह्मण ग्रन्थ केवल यज्ञानुष्ठान-परक हैं, कहकर बहुत दिन हम स्वयं ही वेदार्थ के कुछ बहुमूल्य संकेतों से वंचित हुए हैं। वेदार्थानुशीलन की संभावनाओं में से एक यह है कि वेदमन्त्रों एवं वैदिकयज्ञाभिकल्प को एक समिश्र दृष्टि से देखा जाए। उनमें अन्तर्निहित आद्यप्ररूपों को समझा जाए और उनकी विभिन्न स्तरीय व्याख्या, जो पूरे साहित्य में मिलती है, का अध्ययन किया जाए।

इसके अतिरिक्त वैदिक साहित्य एवं क्लासिकल संस्कृत साहित्य की विभाजक दिवार भी तोड़नी होगी। आद्य प्ररूप अथवा आर्किटाइपस साहित्य में सदैव दोहराए जाते हैं। वैदिक काव्य एवं देवताख्यान का अध्ययन परवर्ती काव्य साहित्य के सन्दर्भ में आद्यप्ररूपात्मक अथवा आर्किटाइपल दृष्टि से हो सकता है। इन्द्रवृत्र का संघर्ष, पणियों द्वारा इन्द्र की गौओं का हरण, सरमा का दूत रूप में जाना, इन्द्र की शत्रुओं पर विजय आदि 'मिथों' में आद्य प्ररूप हैं उन्हें रामायण की कहानी में देखा जा सकता है—और इस आद्यप्ररूपात्मक तत्त्व ही ने बाद के कवियों को भी आकृष्ट किया। प्रतीक बदल सकते हैं किन्तु उनके पीछे सनातन, सत्य मूल रूप एक ही रहता है। एक ही 'मिथ' के आधार पर समकालिक आवश्यकताओं के साथ समायोजन करते हुए बहुत से पैरामिथ तैयार होते हैं। पूरे पुराण साहित्य को एक तरह से पैरामिथ कह सकते हैं और कहा भी है—इतिहासपुराणाभ्यां वेद समुपबृंहयेत्।

इसी प्रकार प्रकाश एवं अन्धकार, संघर्ष एवं प्राप्ति, अमृत एवं मृत्यु, काल चक्र आदि कुछ आद्यरूप हैं—मानव से जुड़े हुए।

विक्रमोर्वशीयम् में जो आद्यप्ररूप है—वह है मानव का 'दिव्य रूप' के लिए तड़पना—इसे कालिदास ने अभिज्ञानशाकुन्तल एवं मेघदूत में भी दोहराया है। नाम साम्य के कारण हम झट से इसे वैदिक सूक्त में पहिचान लेते हैं। किन्तु यही सनातन प्ररूप हमें 'द्यावा पृथिवी' में भी दिखाई देता है—उनमें भी मिलन के लिए क्रन्दन है, और इसीलिए उन्हें कहा है—क्रन्दसी, रोदसी। मानव पृथिवी पर खड़ा हमेशा द्युलोक को, स्वर्ग को पुकार रहा है। स्वर्ग है उसकी कामना का लोक, पृथिवी है यथार्थ का लोक—

और बीच में है अन्तरिक्ष (अन्तरेव वा इदमिति तदन्तरिक्षस्यान्तरिक्षत्वम्। ता० ब्रा० २०. १४. २)—स्वर्ग को पाने के लिए बीच में घटने वाला संघर्ष, हाहाकार। यह एक सनातन सत्य है जो विभिन्न स्तरों पर दृश्यमान है। यह आर्ष दृष्टि है, अन्तर्दृष्टि है।

इसके साथ-साथ हमें मिथक क्षेत्र में हो रहे पाश्चात्य अध्ययन को भी ध्यान में रखना चाहिए। यह एक सम्मिलन का सुन्दर पडाव है जहाँ प्राचीन एवं अर्वाचीन अथवा प्राच्य एवं पश्चिम की विभाजक रेखायें विलीन हो रही हैं। जब युंग कहता है कि 'Psyche contains all the images that have ever given rise to myths, and that our unconscious is an acting and 'suffering subject with an inner drama which primitive man rediscovers by means of analogy, in the process of nature both great and small' तब हमें ब्राह्मण, उपनिषद् और सम्पूर्ण भारतीय विचारधारा में व्याप्त इस सिद्धांत की ध्वनि मिलती है—'यथा पिण्डे तथा ब्रह्माण्डे।' छान्दोग्योपनिषद् का ऋषि पुरुषसूक्त के 'एतावानस्य महिमा' ऋक् के संदर्भ में किसी ऐसी अवधारणा को लेकर ही भूताकाश, देहाकाश और हृदयाकाश के अभेद का प्रतिपादन करता है।

"यद्वै तद्ब्रह्मेतीदं वाव तद्यो यं वहिर्धा पुरुषादाकाशो यो वै स वहिर्धा पुरुषादाकाशः। अयं वाव स यो यमन्तः पुरुष आकाशो यो वै सोऽन्तः पुरुष आकाशः। अयं वाव स यो यमन्तर्हृदय आकाशस्तदेतत्पूर्णमप्रवर्तिपूर्णामप्रवर्तिनी श्रियं लभते य एवं वेद।"

तैत्तिरीयोपनिषद् ब्राह्मण में वेद के पव्य शब्द 'उद्गीथ' की व्याख्या की गई है। दार्शनिक दृष्टि से यह सम्पूर्णता अथवा 'एकं सत्' का प्रतीक है। यहाँ इन्द्र को 'उद्गीथ' कहा गया है जो आधिदैविक दृष्टि से आदित्य, अग्नि एवं चन्द्रमा का अथवा अवधारणात्मक स्तर पर साम, ऋक् एवं यजुः के सायुज्य का प्रतीक है, वहीं पर व्यष्ट्यात्मक दृष्टि से यह प्राण (कार्य-शक्ति), वाक् एवं मन की संयुक्तता का वाहक है।[23] आधुनिक मनोविज्ञान में विचार, भाषा एवं व्यापार के क्षेत्रों के निकट सम्बन्ध को माना गया है। समस्या-समा-

---

२३. तै० उ० ब्रा०, १, ५७, ७-६

योऽसावादित्यस्स एष एव उदग्निरेव गी चन्द्रमा एव थम्। सामान्येव उद् ऋच एव गी यजूंष्येव थमित्यधिदैवतम्। अथाध्यात्मम्। प्राण एव उद्वागेव गी मन एव थम्। स एषोऽधिदैवतं चाध्यात्मं चोद्गीथः।

धानात्मक चेष्टा (problem-solving behaviour) में भाषा को अनावश्यक मानने पर भी अमूर्त विचार के स्तर पर इन तीनों के साकल्य को स्वीकार किया गया है ।[२४]

अतः वेद को समझने के लिए न केवल सम्पूर्ण वैदिक साहित्य एवं उस की व्याख्या-परम्परा को जानना आवश्यक है अपितु अन्य मानव शास्त्रीय विद्याओं जैसे भाषा-शास्त्र, समाजशास्त्र, मनोविज्ञान, नृविद्याशास्त्र आदि का ज्ञान भी अपेक्षित है । इसीलिए कहा गया है—

'बिभेत्यल्पश्रुताद् वेदः ।'

तिस पर भी, वेद का पठन किसी वाद विशेष की सीमा में बंधकर सम्भव नहीं । निर्बाध एवं प्रकाशित मन में ही 'देवकाव्य' के सत्य का प्रस्फुटन होता है ।

वेद का देवताख्यानात्मक काव्य एक अत्यन्त सामासिक वस्तु है जिसका उपगमन एवं व्याख्या विभिन्न पूरक दृष्टिकोणों से सम्भव है ।

देवता के अर्थ का अन्वेषण चलता रहेगा—यह एक चिरन्तन खोज है । एवं इसीलिए तो वेद चिरन्तन है । प्रत्येक मानव अपने 'देव' का आविष्कार और पुनराविष्कार करता है । प्रत्येक मानव सत्य का दर्शन स्वयं करता है । इसलिए यह प्रस्थापना सत्य सिद्ध है—

सर्वमुखत्वं वेदानाम् ।

---

२४. 'Cognitive Psychology' में इस प्रश्न के विभिन्न पक्षों को उद्घाटित किया गया है ।

7

वेदार्थानुशीलन–प्रतिबद्धता और परम्परा

डॉ० सूर्यकान्त बाली

(The article propounds that in the history of Vedic studies there were five stages of the attempts exercised at Vedic interpretation. In the first stage the Padakāras and the Brāhmanakāras interpreted the Vedas. In the second stage the historians, the grammarians, and Yājñikas interpreted the Vedas as recorded by the Yāska. In the third stage the Mīmānsakas came in and their long tradition matured with Sāyana. The western interpreters formed the fourth stage, while Dayanand—Aurobindo—Kumarswamy, trio of spiritualists, formed the fifth stage. But the complete truth of the Vedas was only partly revealed in all these stages though Sāyana's work is the most comprehensive of all. The author of the article then analyse certain problems in the field of Vedic interpretation e.g. the theory that the Vedas were revealed by God, the theory of the eternity of the Vedas, the belief that Vedas do not contain any history, the faith that the Vedas possess all knowledge, and, other such theories, beliefs and faiths are an impediment in the evolution of the proper and all-comprehensive method of Vedic interpretation. Ed.)

'वेद'—अर्थात् ऋग्वेद, यजुर्वेद, सामवेद और अथर्ववेद—इस चतुः संहितात्मक वेद ग्रन्थ समुदाय ने अपने प्रणयन काल से ही पाठकों, शोधकों और सिद्धान्त-स्थापकों को अपनी ओर आकृष्ट किया है। हजारों वर्षों से परम्परा का कुछ ऐसा स्वरूप बनता चला गया कि वैदुष्य की दृष्टि से प्रतिष्ठित होने वाले प्रायः प्रत्येक विद्वान् ने अपने मत-विशेष की स्थापना के लिए वेदों का प्रबल समर्थन करना आवश्यक माना। सिद्धान्त-स्थापकों की इस तीव्रता ने अनुसन्धित्सुओं और शोधकों को निरन्तर वेदार्थ-शोध की ओर प्रवृत्त किए

रखा। इसका परिणाम यह हुआ वेद को पाठकों की ओर से भी निरन्तर श्रद्धा, जिज्ञासा, उत्सुकता का भाव प्राप्त होता रहा है। इस सारी विशिष्ट परम्परा में जहाँ शोधकों की संख्या में हमेशा वृद्धि होती रही वहाँ पाठकों की संख्या कभी भी कम नहीं रही और युग-विशेष ने विशिष्ट सिद्धान्त-स्थापकों को जन्म दिया। इससे वेदों के सम्बन्ध में दो बातें निरन्तर बनी रही हैं—वेदों के सम्बन्ध में सामान्य पाठकों ने कोई मत बनाया हो या न बनाया हो, या फिर सिद्धान्त-स्थापकों ने कोई भी सिद्धान्त वेदों के आधार पर या वेदों के लिए प्रतिष्ठित या खण्डित किया हो, पर वेदों के विषय में केवल वे ही दृष्टिकोण प्रचलित रहे जो शोधकों ने तटस्थ एवं निरपेक्षभाव से किए गए परिश्रम के आधार पर ढूंढ निकाले। दूसरी बात यह है कि इस सारे उच्चावच में वेदों का ग्रन्थ रूप अव्याहत-अक्षत बना रहा।

जहाँ तक वेदार्थ के अनुशीलन का प्रश्न है, उसके इतिहास को दो भागों में बाँटकर देखने के प्रयास ही प्रायः हुए हैं—प्राचीन एवं आधुनिक। परन्तु वेदार्थानुशीलन के इतिहास के अध्ययन के लिए यह दृष्टि ठीक नहीं। वेदार्थ के अनुशीलन के इतिहास के पांच युग स्पष्ट रूप से हमारे सामने परिलक्षित हो रहे हैं—(१) वेदार्थ के अनुशीलन का पहला युग पदकारों एवं ब्राह्मणकारों का था। पदकारों ने जहाँ बहुत ही सीमित लक्ष्य अपने सामने रखा, वहाँ ब्राह्मणकारों का लक्ष्य कुछ पृथक् एवं अधिक व्यापक था। शाकल्य (ऋग्वेद), आत्रेय (तैत्तिरीय संहिता), गार्ग्य (सामवेद) सदृश पदकारों ने संहितापाठ का पद-पाठ में विन्यास किया जिसे स्पष्ट शब्दावली में वेदार्थानुशीलन का प्रयास नहीं कहा जा सकता पर उससे वेदार्थ में सहायता मिली उसमें कोई सन्देह नहीं। ब्राह्मण-ग्रन्थों में मन्त्रार्थ का अन्वाख्यान, विनियोग सदृश उपादानों की सहायता से वेदानुशीलन का पृथक् प्रकार का व्यापक प्रयास किया गया। इस प्रकार वस्तुतः ब्राह्मणकारों को ही वेदार्थानुशीलन का प्रथम प्रस्तोता माना जा सकता है।

(२) वेदार्थानुशीलन का दूसरा युग उस समय आया जब वैयाकरणों, ऐतिहासिकों आदि याज्ञिकों ने अपने-अपने गणित से वेदों के अर्थ समझने के प्रयास किए। ये प्रयास काफी व्यापक, प्रभावशाली, युगपरिवर्तनकारी, परस्परविरोधी तथा कहीं-कहीं परस्पर पूरक भी थे। यास्क के निरुक्त में इन सभी प्रकार के प्रयासों का सार्थक निदर्शन प्राप्त होता है। इन सभी प्रयासों में ऐतिहासिकों के प्रयास सम्भवतः सबसे अधिक मौलिक प्रकृति के थे यद्यपि निरुक्त से पूर्व एवं उसके अतिरिक्त अन्यत्र उन प्रयासों के संकेत अथवा

उल्लेख कहीं प्राप्त नहीं होते। यदि परम्परा के बिखरे हुए सूत्रों को जोड़ने का प्रयास करें तो वेदार्थोपबृंहण के सम्बन्ध में लिखा गया एक अत्यन्त प्रसिद्ध श्लोक—इतिहासपुराणाभ्यां वेदं समुपबृंहयेत्। बिभेत्यल्पश्रुताद् वेदो मामयं प्रहरिष्यति—ऐतिहासिकों की वेदार्थानुशीलन की परम्परा का गौरव-गान करता है। यदि इस परम्पराख्याय में पाश्चात्य शोधकों द्वारा दिए तिथिक्रम के आधार पर बात करेंगे तो भ्रान्ति और अव्यवस्था के अतिरिक्त हमें और कुछ नहीं मिलने वाला है।

(३) अब हम तीसरे युग पर आते हैं जिसकी आजकल बहुत चर्चा है। यह युग उन भाष्यकारों का है जिनके लगभग अन्त में किन्तु मूर्धन्य स्थान पर सायण का नाम आता है। इस परम्परा के विरोधी विद्वान् अपने आक्षेपों का सारा बोझ सायण पर डालकर प्रसाद एवं तोष की प्राप्ति कर लेते हैं। इससे सायण का जबर्दस्त ऐतिहासिक महत्व तो स्पष्ट होता ही है—कहें कि, उसकी अपरिहार्यता स्पष्ट होती है—साथ ही आक्षेपकों का लघुत्व भी प्रकाशित होता है। यह जानने की आवश्यकता है कि सायण के साथ परिपूर्ण होने वाली यह एक लम्बी परम्परा है। इस परम्परा में स्कन्दस्वामी, वेंकटमाधव, उद्गीथ, नारायण, माधवभट्ट, आनन्दतीर्थ, क्षुर, गुरुदेव, भवस्वामी, भट्टभास्करमिश्र, उव्वट, महीधर, भरतस्वामी, गुणविष्णु आदि अनेक भाष्यकार हैं। इनका अपना एक अलग ही युग है। विशिष्ट मीमांसा परम्परा से बँधे ये विद्वान् वेदों की शुद्ध कर्मकाण्डपरक व्याख्या करने में ही अपनी इतिश्री मान लेते हों ऐसा मानना भ्रान्ति को जन्म देना है। ब्राह्मणकारों की अनुशीलन परम्परा से जुड़े ये विद्वान् उनसे इसी कारण विशिष्ट पार्थक्य लिए हुए हैं कि इन्हें वेदार्थज्ञान के लिए पाणिनि, यास्क, महाभारत, पुराण, इतिहास, दर्शन आदि का भी बहुत आश्रय मिला।

(४) सायण के साथ जिस युग का अन्त होता है उसके लगभग साढ़े तीन सौ वर्ष बाद नवीन चतुर्थ युग का प्रारम्भ होता है। यह युग पाश्चात्य वेदज्ञों का है। इनका अपना ही एक विलक्षण युग है। इन्हें वेदार्थ के अनु-शीलन के लिए तीन नए शास्त्रों का साहाय्य प्राप्त हुआ जिनका अद्यावधि अन्वेषण नहीं हुआ था। ये शास्त्र हैं—तुलनात्मक भाषाविज्ञान, तुलनात्मक देवशास्त्र और समाजशास्त्र। इनमें से प्रथम दो शास्त्रों का उद्घाटन भारत में ही और भारतीय भाषाओं एवं साहित्य के सहारे हुआ था। समाजशास्त्र विशुद्ध पश्चिम की देन है। इन तीन नए शास्त्रों की सहायता से जिस क्रान्ति की अपेक्षा की गई वह नहीं हुई क्योंकि किसी भी एक शास्त्र को वेदों पर पूरी तरह लागू कर देना दुराग्रह के अतिरिक्त और क्या माना जाएगा। फिर

यहाँ तो तीन नए शास्त्र विद्यमान थे। परिणामतः इन विद्वानों के वेदार्थ यद्यपि प्रायः सायण पर आधारित रहे, पर तथापि, इन नए शास्त्रों के प्रभाव के परिणामस्वरूप अनुशीलन के स्वरूप एवं स्तर को एक नया स्पर्श और एक नई ताजगी मिली—इसमें दो मत नहीं हो सकते।

(५) वेदार्थानुशीलन के अब तक के हजारों वर्षों के इतिहास में पांचवा और अन्तिम युग तात्कालिक भूतकाल का है जिसमें वेद में आध्यात्मिक अर्थ की एकात्म सत्ता पर बल देते हुए तीन मनीषियों ने इस ओर अपना दृष्टिकोण प्रतिष्ठित किया। इनमें अरविन्द का दृष्टिकोण एक स्वान्तः प्रमुदित योगी एवं अध्यात्म कलेवर महापुरुष का है, दयानन्द का दृष्टिकोण पुनरुत्थानवादी सत्त्व-ही धर्मप्रचारक का है और आनन्दकुमारस्वामी का दृष्टिकोण भावुक हृदय कलामर्मज्ञ का है जो सन्तों की भावाभिभूत वाणी के सौन्दर्य से अभिभूत एवं आप्लावित है। तीनों अध्यात्मवादी हैं पर तीनों का अध्यात्म स्वरूप, उसकी अनुभूति का प्रकार, उसकी प्राप्ति के उपाय और उसकी प्रयोजनशीलता में अन्तर है जो उनके व्यक्तित्व से प्रभावित है। इसलिए इन तीनों का अध्यात्मवादी वेदार्थानुशीलन का प्रकार भी एक दूसरे से पृथक् है।

वेदार्थानुशीलन के इतिहास में नए युग का अभ्युदय होगा अथवा नहीं, होगा तो कब होगा यह सब कल्पना का विषय है। हमारे समक्ष वेदार्थानुशीलन की पांच युगों में व्याप्त एक लम्बी परम्परा है जिसका अध्ययन अपेक्षित है। इन पाँच युगों का विशिष्ट ऐतिहासिक अध्ययन करें तो कुछ सामान्य—अर्थात् समान रूप से प्राप्त होने वाले तत्त्व हमारे सामने आ उपस्थित होते हैं। यह एक विचित्र समानता है कि प्रायः प्रत्येक युग में वेदों का विरोध होता आया है। प्रथम युग पदकारों एवं ब्राह्मणकारों का है। उस समय वेदों का विरोध था, वैदिक देवताओं का अस्तित्व सन्देह का विषय था—इसकी पुष्टि स्वयं वेदों से होती है जिनमें इन्द्र से प्रार्थना की जाती है कि वह "अनन्यमानान्" अर्थात् न मानने वालों को समाप्त कर दे। ऐतिहासिकों, वैयाकरणों एवं याज्ञिकों के दूसरे युग में वेदों को बेकार के ग्रन्थ मानने वालों का एक प्रभावशाली समुदाय था जिसके अनेक तर्कों का योजनाबद्ध ढंग से खण्डन यास्क के निरुक्त में किया गया मिलता है। सायण तक चलने वाली लम्बी परम्परा वाले तीसरे युग में तो स्पष्ट प्रतीत होता है कि बौद्धों द्वारा क्षत-विक्षत वेदार्थानुशीलन एवं यज्ञ-परम्परा का पुनः उचित प्रतिष्ठापन ही उस युग के प्रारम्भ का हेतु था, चाहे सायण तक आते-आते युग प्रारम्भ का उद्देश्य अप्रासंगिक हो गया हो और परम्परा का सातत्य ही

सुप्रतिष्ठित हो गया हो। पाश्चात्यों के वेदार्थानुशीलन की परम्परा में स्वयं पाश्चात्य विद्वान् ही वेद-विरोधी भी हैं; परन्तु वेदों की प्राचीनता एवं प्रामाणिकता इतनी सुप्रतिष्ठित है कि उनकी शोध प्रवृत्ति उन्हें वेदों के व्याख्यान से भी नहीं रोक पाती और उनकी धार्मिक प्रचार वृत्ति वेदों की भरपूर—प्रायः मधुरभाषा वृत्त—निन्दा करने से भी बचा नहीं पाती। अरविन्द-दयानन्द-*कुमारस्वामी युग में तो पाश्चात्यों द्वारा चलाई गई शिक्षा-प्रणाली के* परिणामस्वरूप प्रबुद्ध भारतीयों में पूरी भारतीयता के प्रति ही—उसके साथ ही वेदों के प्रति भी—नितान्त उपेक्षा, उपहास और निन्दा की भावना के दर्शन होते हैं। इस प्रकार प्रायः प्रत्येक युग में वेदों का विरोध और वेदों का अनुशीलन साथ-साथ रहे हैं। इस सह-निवास में विरोध ने सदैव प्रेरणा का कार्य ही किया है जो इस तथ्य से प्रमाणित है कि अन्ततः प्रतिष्ठा वेदार्थानुशीलन की ही होती रही है।

वेदार्थानुशीलन के इस पांच युगीन इतिहास में एक दूसरी विशेष बात अनुशीलन की पूर्व परम्परा के विरोध में देखने को मिलती है। प्रथम युग में इस प्रकार का विरोध नहीं है क्योंकि इससे पूर्व वेदार्थानुशीलन की कोई परम्परा थी ही नहीं—क्योंकि उसका अस्तित्व ही सम्भव नहीं था। ब्राह्मण ग्रन्थों की रचना वेदों के संकलन काल के अनति दूर भविष्य में हुई। अतः इसमें पूर्व परम्परा का विरोध नहीं है। ऐतिहासिकों-वैयाकरणों-याज्ञिकों के युग में ऐतिहासिकों ने अन्य मतावलम्बियों का विरोध किया यह पूर्वोद्धृत इस श्लोक से ही स्पष्ट हो जाता है जिसमें इतिहासपुराण के आधार पर वेदार्थ का समुपबृंहण करने वाले ऐतिहासिक अन्य मतावलम्बियों को "अल्पश्रुत" कहते हैं। तीसरे युग के मीमांसापरक व्याख्याता किसी परम्परा के विरोध में लीन नहीं हैं—यह एक अपवाद है। इस खण्डनात्मक प्रवृत्ति से हीन होकर ही वे सैकड़ों वर्षों तक चलने वाली एक सतत अध्यवसाय तल्लीनों की परम्परा बनाए रख सके जिसने सायण सदृश चमत्कारी व्याख्याता में जाकर पूर्णता प्राप्त की। पाश्चात्य व्याख्याकारों के चौथे युग के रूप में सायण एवं अन्य सभी पुराने व्याख्याताओं की निन्दा स्थान-स्थान पर सुनने में आती है। पांचवें युग में दयानन्द की व्याख्यान-शैली तो खण्डन पर ही आधारित है। यह एक विचित्र तथ्य है।

परन्तु पूर्व परम्परा की निन्दा की इस लम्बी कथा के साथ ही साथ एक और विचित्र तथ्य यह देखने में आया है कि परम्परा का आश्रय भी प्रत्येक ने लिया है। उदाहरणतया, हम पाश्चात्यों द्वारा तथा स्वामी दयानन्द द्वारा

किए गए सायण के विरोध एवं खण्डन को प्रतीक रूप में उपस्थित कर सकते हैं। पाश्चात्य वेदज्ञों ने सायण का जबर्दस्त विरोध किया। उसकी यज्ञपरकता की भरपूर निन्दा की। उसके याज्ञिक एवं कर्मकाण्डपरक अर्थ के समकक्ष तुलनात्मक भाषाविज्ञान, तुलनात्मक देवशास्त्र एवं समाजशास्त्र के आधार पर वेदानुशीलन का प्रस्ताव रखा। परन्तु जब इन तीनों शास्त्रों की सहायता से वेदों के समन्वित अर्थ की प्राप्ति नहीं हुई तो सायण का आश्रय लिया। ऋग्वेद का विल्सन-अनुवाद इसी 'सायण-तथ्य' की ओर इंगित कर रहा है। इसी प्रकार दयानन्द ने सायण भाष्य शैली का परिहास किया। पर एक ओर जहाँ सायण भाष्य के अनेक आधारों में से विशिष्ट स्थान प्राप्त पाणिनि और यास्क को ग्रहण किया। वहां यज्ञों में वेद मन्त्रों का प्रयोग (=विनियोग ?) कर दयानन्द और उनके अनुयायियों ने भी वेदों का सम्बन्ध यज्ञों से जोड़कर मानो 'सायण-तथ्य' को अनजाने में स्वीकार किया। इस प्रकार परम्परा-विरोध एवं परम्परा-स्वीकृति का एक विचित्र मेल वेदार्थानुशीलन की परम्परा में हमें प्राप्त होता है।

सर्वाङ्गीणता का प्रश्न इस पांच-युगीन वेदार्थानुशीलन की परम्परा का एक और महत्त्वपूर्ण पहलू है। हम देख आए हैं कि वेदों के अर्थानुशीलन के पाँच विशिष्ट युग हैं और पांचों युगों में विशिष्ट विचार धाराओं के आधार पर वेदार्थ की प्राप्ति के प्रयास हुए हैं। पर इन सभी युगों में किसी भी व्यक्ति ने अथवा किसी भी विचार परम्परा ने एकात्मभाव से सभी वेदों का अर्थ किया हो—ऐसा एक भी उदाहरण हमारे सामने नहीं आता—मात्र सायण ही एक ऐसा अपवाद है। ब्राह्मण-ग्रन्थों, ऐतिहासिक याज्ञिकों, वैयाकरणों, मीमांसा प्रतिष्ठापकों, पाश्चात्यों और आध्यात्मवादियों—इनमें से किसी एक ने भी चारों वेदों पर भाष्य नहीं लिखे। इसके अनेक कारण हो सकते हैं। चारों वेदों की विशालता ही एक ऐसा तथ्य है कि इसके साथ दीर्घायुष्य का प्रश्न आविर्भाव से जुड़ा हुआ है। फिर व्यक्ति की व्यक्तिगत, पारिवारिक एवं सामाजिक परिस्थितियां उसे उस कार्य में कितनी निरन्तरता एवं एकाग्रता प्रदान कर पाती हैं—यह एक महत्त्वपूर्ण विचारणीय पक्ष है। दयानन्द द्वारा चारों वेदों पर स्वमतानुसारी भाष्य पूरा न कर पाने के लिए एक विशिष्ट कारण यह हो सकता है कि वे अपने धर्म-प्रचार में इतना अधिक उत्साहपूर्वक जुटे रहे कि समय ही निकाल न पाए। देश अथवा राज्य की राजनीतिक स्थिति की अनुकूलता एवं प्रतिकूलता भी इसमें बहुत बड़ा कारण होती है। सायण को विजयनगरम् साम्राज्य की राजनीतिक स्थिरता बहुत सहायक सिद्ध हुई। इस प्रकार अनेक कारण हो सकते हैं। जिस सिद्धान्त की

प्रतिष्ठा की इच्छा है वह सिद्धान्त ही इतना सर्वाङ्गीण न हो कि सभी वेदों के सभी मन्त्रों का भाष्य इस सिद्धान्त के परिप्रेक्ष्य में सम्भव हो सके। इस सम्पूर्ण आलोक में एक वही 'सायण तथ्य' उभर कर सामने आता है कि सहस्रों वर्षों में परिव्याप्त एवं अनेक युगों में विभक्त वेदार्थानुशीलन की परम्परा में एक मात्र सायण ही ऐसा प्रभावशाली व्यक्तित्व उभर कर सामने आता है जिसने चारों वेदों पर अपना भाष्य भूमिका सहित लिख कर पीढ़ियों को दे दिया है ताकि वेदार्थ केवल उनके लिए दुरूह न रहे अपितु, उसके भाष्य के आधार पर वेदार्थ की नूतन शैली के लिए भी प्रयासों को प्रेरणा प्राप्त होती रहे।

जहां एक ओर वेदार्थानुशीलन की सहस्रों वर्षों की परम्परा प्राप्त होती है और उस परम्परा के साथ जुड़ी हुई अनेक और बातें भी उभर कर सामने आई हैं, वहाँ इस अनुशीलन को व्यापक एवं निरपेक्ष बनाने के किसी भी प्रयास में अनेक प्रकार की बाधाएँ भी देखने में आई हैं। ये बाधाएं किसी एक भाष्य-कार ने, किसी एक विचारधारा ने अथवा किसी एक युगविशेष ने प्रारम्भ की हो, ऐसा नहीं है। प्रायः प्रत्येक भाष्यकार ने प्रत्येक विचारधारा ने और प्रत्येक युग ने इस प्रकार की बाधाएँ उत्पन्न की हैं। तुलनात्मक दृष्टि से देखा जाए तो पाश्चात्य वेदज्ञों और दयानन्द सरस्वती ने सबसे अधिक बाधाएँ एवं कठिनाइयाँ उत्पन्न की हैं।

वेदार्थ के अनुशीलन में वेदों का अपौरुष्यत्व सिद्धान्त एक बहुत बड़ी बाधा बनकर हमारे सामने आता है। सैंकड़ों वर्षों से वेदों के सम्बन्ध में यह धारणा बद्धमूल कर दी गई है कि वेद ईश्वरीय वाणी है। सायण ने अपने प्रत्येक वेद के भाष्य के प्रारम्भ में ही मंगलाचरण के रूप में "यस्य निःश्वसितं वेदाः" कहकर वेदों के ईश्वरीय वाणी होने की ओर संकेत किया है। अपने ऋग्वेद भाष्य के सुविस्तृत उपोद्घात में तो सायण ने प्रयत्नपूर्वक वेदों की "अपौरुषेयत्वसिद्धि" की है। यद्यपि न्यायदर्शन शब्द की अनित्यता का पक्षपाती तथापि उसके प्रणेताओं के वेदों को आप्तप्रमाण माना है। वैशेषिक ने तो वेदों को 'आम्नाय' कहकर उसको ईश्वरीवाणी माना है—"तद् वचनाद् आम्नायस्य प्रामाण्यम्" (१.१.३)। किरणावली में उदयनाचार्य ने तद् वचन का अर्थ किया है "तद् वचनात् तेन ईश्वरेण प्रणयनात्"। तथापि न्याय-वैशेषिक वेदों को श्रद्धा के स्तर तक ईश्वरीय वाणी नहीं मानते हैं। मीमांसा आदि दर्शनों में वेद को ईश्वरीय वाणी स्वीकार किया गया। आधुनिक काल में स्वामी दयानन्द सरस्वती ने डंके की चोट पर वेदों को ईश्वरीय वाणी कहा है। वस्तुतः शोध में रुचि रखने वाला तथा साहित्य के इतिहास का वेत्ता कोई भी व्यक्ति वेदों को ईश्वरीय वाणी नहीं मान सकता। सामान्यतः भी किसी ग्रन्थ को ईश्वर-रचित

मान लेने में उसके प्रति किसी श्रेष्ठ विज्ञ भाव का उदय नहीं हो सकता इससे अनेक कठिनाइयां भी उत्पन्न हो जाती हैं। ईश्वरीयवाणी श्रेष्ठ होनी ही चाहिए, उसमें उदात्त भाव मात्र होने चाहिए, उसमें मानव के लिए श्रेष्ठ सन्देश होना ही चाहिए, उसमें मीमांसा के लिए कोई स्थान नहीं क्योंकि वह रहस्यात्मक होनी ही चाहिए। ऐसा मानने का ठोस कारण है कि बौद्धों द्वारा सैकड़ों वर्षों तक लगातार संस्कृत भाषा और वेदों की अकारण निन्दा के परिणामस्वरूप समाज में संस्कृत और वेदों की प्रतिष्ठा के लिए अनेक प्रयासों में से एक प्रयास के परिणामस्वरूप संस्कृत को देवभाषा और वेदों को ईश्वरीय वाणी कहने की परम्परा प्रारम्भ हुई होगी। इसे इसी सदाशयता से ग्रहण करना चाहिए। पर वेदों को वस्तुतः ईश्वरीय वाणी मानने के परिणामस्वरूप उत्पन्न होने वाले बुद्धि-विभ्रम के वातावरण में वेदार्थानुशीलन नहीं हो सकता।

इसी प्रकार की दूसरी बाधा वेदों के नित्य मानने के सम्बन्ध में है। वेदों को नित्य मानने वाले विद्वानों का मत है कि "प्रत्येक युगान्त में वेदों का अन्तर्धान हो जाता है, सृष्टि के आदि में स्वयम्भू द्वारा अनुशासित महर्षि लोगों ने उन्हीं वेदों को तपस्या के बल पर पुनः प्राप्त किया।" इस सम्बन्ध में महाभारत के वन पर्व का निम्न श्लोक वेदों को नित्य मानने की परम्परा की प्राचीनता की ओर स्पष्ट संकेत कर रहा है—"युगान्तेऽन्तर्हितान् वेदान्। ऐतिहासान् महर्षयः। लेभिरे तपसा पूर्वं। अनुज्ञाता स्वयंभुवा।" वेदों को नित्य मानने की यह परम्परा कभी क्षुण्ण नहीं हुई। वेदों को नित्य माना जाना क्यों और कब प्रारम्भ हुआ इसके कारणों की खोज आवश्यक है। पर इस नित्यता-सिद्धान्त से वेदार्थ के अनुशीलन में बाधा अवश्य आती है। वैसे वेदों के बार-बार नष्ट होकर उनके पुनः उद्धार के संकेत भी भारतीय साहित्य में यत्र-तत्र प्राप्त होते हैं। वाल्मीकि-रामायण किष्किन्धाकाण्ड (६.५) में हनुमान का कहना है—"तामहमानयिष्यामि। नष्टां वेदश्रुतिं यथा।" महाभारत के शान्ति पर्व (अ० ३४८) में विष्णु नारद से कहते हैं—"यथावेदश्रुतिनष्टमयाप्रत्याहृता पुनः।" इसी भाव को हरिवंश (१.४१) में इस प्रकार कहा गया है—"दत्तात्रेय इति ख्यातः। समया परया युतः। तेन नष्टेषु वेदेषु। प्रक्रियासु मखेषु च। सहयज्ञक्रियाः वेदाः। प्रत्यानीता हितेन वै।" अश्वघोष ने बुद्धचरित (१.४७) में इसी ओर संकेत करते हुए कहा है—"सारस्वतश्चापि जगाद नष्टं। वेदं पुनर्य दद्दर्शुर्न पूर्वे।" हम वेद-नाश और वेद-नित्यत्व को मात्र आलंकारिक और ऐतिहासिक परिप्रेक्ष्य में देखें तो कोई समस्या ही नहीं है। परन्तु वेदों का अभिधा में ही नित्यत्व मान लेने से मीमांसा के लिए कोई अवकाश नहीं रहता। वेदों में

संकलित मन्त्रराशि चाहे काल क्रमानुसार न हो तथापि सम्पूर्ण मन्त्रराशि को अध्ययन का विषय बनाएं तो भाषा, छन्द, भाव, देवविषयक अवधारणा, संकलन की अवस्थाएं आदि अनेक आधारों पर संहिता-साहित्य के उद्भव और विकास का स्पष्ट क्रम दृष्टिगोचर होता है जिसके आधार पर वेदों को काल-क्रमानुसार पुनर्गठित किया जाना असम्भव नहीं। परन्तु वेदों को नित्य मान लेने से इस प्रकार के विकास-क्रम का अनुशीलन सम्भव नहीं।

वेदार्थानुशीलन में तीसरी बाधा काल-निर्धारण सम्बन्धी रही है। प्राचीन भारत में किसी भी ग्रन्थ या ग्रन्थकार के कालविवेचन की भी समस्या नहीं थी क्यों कि इस प्रकार के विवेचन के प्रयास कहीं भी दृष्टिगोचर नहीं होते। मध्यकाल में भी वह परम्परा चलती रही। आधुनिक काल में पहले पाश्चात्यों और फिर भारतीयों द्वारा इस दिशा में गम्भीर प्रयास किए गए। परन्तु इन प्रयासों में प्राय: अतिवाद दृष्टिगोचर होता है जिससे वेदों के रचनाकाल के सम्बन्ध में एकात्मकता का नितान्त अभाव रहा। पाश्चात्य वेदज्ञों के समक्ष यह समस्या थी और वे यह कल्पना भी नहीं कर सकते थे कि संसार में कोई भी ग्रन्थ यूरोप के प्राचीनतम ग्रन्थ 'इलियड' और 'ओडिसी' (९वीं सदी ई.पू.) से भी पुराने हो सकते हैं इसलिए उनके प्रारम्भिक प्रयास वेदों को इस काल के आस-पास सिद्ध करते रहे। मैक्समूलर द्वारा वेदों का रचनाकाल ६०० ई० पू० से प्रारंभ कर १२०० ई० पू० तक माना जाना मूलत: उपरोक्त भावना से ही अनुप्राणित कार्य था। इसमें सन्देह नहीं है। अन्य पाश्चात्य इतिहासकार वेदों के काल-निरूपण में अत्यधिक इसी कालावधि को मानते हैं—लगभग १००० वर्ष की परिधि को बढ़ाकर। पाश्चात्यों की काल-निर्धारण-प्रक्रिया में एक रोचक पक्ष यह है कि उसमें कल्पना और अपनी व्यक्तिगत इच्छा को प्रमुख आधार बनाया गया है, शोध को नहीं। वेदों के कालनिर्धारण के तथाकथित भारतीय मत का प्रतिपादन दयानन्द और उनके अनुयायी करते हैं जो वेदों को करोड़ों वर्ष पूर्व का बना हुआ मानते हैं। यह दूसरा अतिवाद है जो बुद्धि के किसी स्तर को स्पर्श नहीं करता। बाल गंगाधर तिलक द्वारा ज्योतिष के आधार पर यह मत प्रस्तुत किया गया है कि वेदों का रचना काल ६०००-४५०० ई० पू० है। यह मत प्राय: मान लिया जाता है—यद्यपि भाषा, भाव-विकास, इतिहास, संस्कृति-विकास आदि की सहायता से वेदों के गहन अध्ययन के आधार पर इस मत को पुष्ट करना अभी भी शेष है। इस अनिर्णायक स्थिति में वेदार्थानुशीलन के क्षेत्र में महती समस्या आती है।

वेदों के अर्थ तक पहुँचने में चौथी बाधा वेदों को धार्मिक ग्रन्थ मानने के रूप में है। दयानन्द भाष्य इसी मत का समर्थक है कि वेद भारतीयों का

धर्म ग्रन्थ है। किसी ग्रन्थ को धर्म ग्रन्थ मानने मात्र से ही उसकी समीक्षा के सभी द्वार बन्द हो जाते हैं। तब उसकी समीक्षा श्रद्धापरक ही हो सकती है निरपेक्षभाव से नहीं। वास्तव में वेद धार्मिक ग्रन्थ है या नहीं यह विवाद का विषय हो सकता है। पर वेदों के अध्ययन से यह तो स्पष्ट है कि इसमें किसी धार्मिक सम्प्रदाय की स्थापना के प्रयास नहीं दृष्टिगोचर होते। अतः वेदों का अनुशीलन किसी सम्प्रदाय-विशेष के धर्मग्रन्थ के रूप में हो ही नहीं सकता।

पाश्चात्य वेदज्ञों ने वेदार्थानुशीलन के क्षेत्र में एक विचित्र प्रकार की कठिनाई यह कहकर उत्पन्न कर दी है कि वेद आर्य के "आदिम" ग्रन्थ हैं। किसी भी शोध-स्तर अथवा कल्पना-स्तर के आधार पर वेद आर्य के "आदिम" ग्रन्थ सिद्ध नहीं होते, आदि-ग्रन्थ अवश्य सिद्ध होते हैं। वस्तुतः कोई भी "आदिम" जाति इस प्रकार की साहित्य-रचना कर ही नहीं सकती जो सहस्रों वर्षों के कालचक्र में भी अव्याहत रहे और विद्वानों का ध्यान निरन्तर आकृष्ट करती रहे। किसी भी "आदिम" जाति का इस प्रकार का साहित्य मिलता भी नहीं है। वेदों में जिस उच्च कोटि की भाव-प्रवणता, दार्शनिक-दृष्टि, सामाजिक-निदर्शन, काव्य-सौन्दर्य और भाषा-सौष्ठव प्राप्त होते हैं उसके अनुसार वेदों के कवि जिस समाज का अङ्गभूत थे वह समाज राजनीतिक, सामाजिक, आर्थिक, सांस्कृतिक दृष्टि से बहुत अधिक उन्नत रहा होगा—ऐसा वेदों के अध्ययन के बाद स्वतः सिद्ध-निष्कर्ष निकल सकता है; पर पाश्चात्य वेदज्ञों ने बिना किसी प्रमाण अथवा आधार के वेदों को किस भावना से "आदिम" कहने का परितोष अनुभव किया है वह स्पष्ट नहीं है। वेदों के निरपेक्ष अनुशीलन में जहाँ उनको धार्मिक ग्रन्थ मान लेने से कोई सहायता प्राप्त नहीं होती वहाँ उन्हें "आदिम" ग्रन्थ मान लेने से भी बाधा ही उत्पन्न होती है।

वेदों में इतिहास है या नहीं—यह एक ऐसा विवाद है जिसे पहली दृष्टि में ही निरर्थक या अनावश्यक कह देने में कोई संकोच नहीं होना चाहिए। वस्तुतः प्रत्येक साहित्य समकालिक समाज एवं घटनाओं से अनुप्राणित होता है। अतः यदि कभी प्रत्यक्ष अथवा कभी परोक्ष रूप से उस साहित्य में समकालीन अथवा भूतकालीन सामाजिक-राजनीतिक घटनाओं-प्रयासों का उल्लेख अथवा संकेत मिलता है तो वह स्वाभाविक ही है। परन्तु भारत में विद्वानों का एक वर्ग ऐसा है जो वेद में इतिहास के अस्तित्व से ही परहेज करता है। यह वही वर्ग है जो वेदों को ईश्वरीय-वाणी अथवा नित्य मानता है। इस से वेदार्थ के निरपेक्ष अनुशीलन में बड़ी बाधायें आ उपस्थित होती हैं। यदि किसी ग्रन्थ का अनुशीलन इसी पूर्वधारणा से करना प्रारम्भ किया जाए कि

इसमें एक विशेष तत्त्व नहीं है तो वह अनुशीलन निष्पक्ष अनुमोदन का पात्र नहीं बन सकता।

वेदार्थ के निष्पक्ष अनुमोदन के पात्र बन सकने योग्य अनुशीलन में एक बाधा इस दृष्टिकोण से भी उत्पन्न होती है कि वेदों में सभी विद्यायें प्राप्त होती हैं। वेदों में सभी विद्यायें हैं—ऐसा मत यदि हम वेद (अथवा किसी भी ग्रन्थ विशेष) के सम्बन्ध में बना लेंगे तो शोध एवं अनुशीलन की दिशा उपहासजनक ढंग से विपरीत हो जाएगी। उपलब्ध तथ्यों के आधार पर बुद्धिसम्मत निष्कर्ष निकालना शोध है; इसे शोध नहीं कहा जा सकता कि पूर्वनिर्धारित निष्कर्ष को प्रमाणित करने के लिए तथ्य जुटाने का प्रयास किया जाए और यदि तथ्य न जुटें तो शोध की सर्वमान्य पद्धति को ही नकार दिया जाए। इससे भी वेदार्थ के अनुशीलन में बाधा उत्पन्न हुई है। स्वामी दयानन्द का सिद्धान्त कि वेद सभी सत् विद्याओं का ग्रन्थ है—शोध की प्रवृत्ति को जन्म दे ही नहीं सकता।

वेदार्थानुशीलन के मार्ग में जितने प्रकार की बाधायें आ सकती हैं उनका विस्तृत विवेचन हमने ऊपर किया है। अन्त में एक और—सम्भवतः सबसे महत्त्वपूर्ण कठिनाई की ओर संकेत करना नितान्त आवश्यक है। जब कभी भी वेदार्थ के अनुशीलन के लिए प्रचारक भाव से कार्य किया जाता है तो अनुशीलन पूर्वाग्रहों से ग्रस्त हो जाता है। इस प्रकार के अनुशीलन के प्रयासों का भूतकालीन इतिहास ज्ञात नहीं, परन्तु आधुनिक काल में कुछ पाश्चात्य वेदज्ञों एवं दयानन्द का भाष्य इसी कोटि में आता है। प्राचीन ब्राह्मणकार एवं सायण इस प्रकार के भाव से मुक्त थे ऐसा हम समय की सामाजिक परिस्थितियों के आधार पर कह सकते हैं। मैक्समूलर सदृश कुछ पाश्चात्य वेदज्ञों के व्यक्तिगत (अब प्रकाशित) पत्र इस प्रकार का आशय घोषित करते हैं कि वे वेदों के विषय में एक विशेष प्रकार का भाव प्रतिष्ठित करवाने के प्रयास में थे। स्वामी दयानन्द का तो सारा जीवन ही एक प्रचारक (missionary) का था यह सर्वविदित है। वेदों का आश्रय उस प्रचारक जीवन में पर्याप्त सहायक सिद्ध हुआ। परन्तु इस प्रकार के प्रचारक भाव से किए गए कार्य से जो समस्याएं आती हैं कुछ उस प्रकार की समस्याएँ पाश्चात्य वेदज्ञों के कार्य से और दयानंद भाष्य से प्राप्त होती हैं। इसमें एक समस्या यह होती है कि दूसरे के कार्य को विशेष मान्यता नहीं दी जाती है। पाश्चात्य वेदज्ञों ने भारतीयों द्वारा किए गए वेद-अनुशीलन को महत्वहीन माना और उसका पूर्ण आश्रय लिया तो भी निन्दा के साथ लिया। दयानन्द ने भी अपने अर्थ के अतिरिक्त अन्य सभी अर्थों का उपहास किया है। यथा-

रक भाव से किए गये कार्य में 'वेदतोव्याघात' प्रायः होता है। पाश्चात्य वेदज्ञों और स्वामी दयानन्द के वेदार्थ अनुशीलन के प्रयासों में वेदतोव्याघात स्थान-स्थान पर दिखाई देता है। पाश्चात्यों ने सायण को महत्त्व न देकर भी उसे अपनाया। वेदों का यज्ञपरक अर्थ नहीं करने का उद्घोष करके भी वेदों में पुरुषमेध, नरमेध, सर्वमेध आदि को ढूंढने में गौरव का अनुभव किया है। संस्कृत को किसी पुरानी कल्पित मूल भारोपीय भाषा का विकसित रूप मानते हुए भी उस विकसित संस्कृत में प्रणीत वेदों को 'आदिम' माना है। इससे पाश्चात्यवेदज्ञों के वेदानुशीलन का महत्त्व कम हुआ है। यही स्थिति स्वामी दयानन्द की भी है। वे वेदों का अर्थ वेदों की आधारशिला पर ही करने पर बल देते हैं, पर यास्क और पाणिनि सदृश वेद परवर्ती विद्वानों के ग्रन्थों से सहायता लेते हैं। वेदों के सभी शब्द यौगिक या योगरूढ़ अर्थ देते हैं। रूढ़ नहीं—यह दयानन्द भाष्य का आधार माना जाता है, पर उसी सांस में, यास्क का महत्त्व मान लिया जाता है जो "अथानन्वितेर्थे अप्रादेशिके विकारे अर्थनित्यः परीक्षेत" कहकर रूढ़ अर्थ को ही सर्वाधिक सम्मान दे रहे हैं। स्वामी दयानन्द ने सायण का विरोध किया—पर अपनी इच्छा से सायण द्वारा आदृत यास्क और पाणिनि को भी मान्यता दे दी तथा सायण द्वारा ही आदृत ब्राह्मणकारों को वैसा महत्त्व प्रदान नहीं किया। यह एक विचित्र 'वदतोव्याघात" है कि स्वामी दयानन्द के सिद्धान्त के अनुसार कौशिक सूत्र के आधार पर अथर्ववेद का व्याख्यान करना अवैज्ञानिक है, पर यास्कीय निरुक्त के आधार पर वेदार्थ का प्रयास करना अवैज्ञानिक नहीं जबकि दोनों ही वेद परवर्ती ग्रन्थ हैं और वेद व्याख्यान अपनी-अपनी दृष्टि से करते हैं। इस प्रकार प्रचारक भाव से किए जाने वाले कार्यों से वेदार्थ अनुशीलन में बहुत बड़ी बाधा उत्पन्न होती है।

प्रस्तुत विवेचन में हमने अभी तक वेदार्थानुशीलन के इतिहास का संक्षिप्त विवेचन किया है जिसमें प्रतिबद्धता और परम्परा की साङ्गोपांग समीक्षा करने का प्रयास किया है। इस विवेचन और समीक्षा के आधार पर हम वेदार्थानुशीलन के संबंध में निम्नलिखित मन्तव्य स्थिर कर सकते हैं। वेद के संबंध में यह कह पाना बहुत ही अधिक साहस की बात है कि वेद का यह अर्थ ही ठीक है शेष सब गलत हैं और वेद के संबंध में यह दृष्टिकोण ही उपयुक्त है शेष सभी अनुपयुक्त हैं। वस्तुतः वेद मनुष्य जाति का, केवल भारतीयों का ही नहीं, प्राचीनतम ग्रन्थ है। वेदों का काल आज से आठ हजार वर्ष या दस हजार पूर्व या इससे भी अधिक पूर्व का हो सकता है जो भाषा, भाव, सामाजिक सांस्कृतिक विकास इतिहास आदि की दृष्टि से परीक्षा का विषय है। उस समय

का कोई बहि:साक्ष्य आज हमें उपलब्ध नहीं है। अतः वेद के संबंध में अंतः-साक्ष्य का महत्त्व ही अधिक है। वेदों की रचना किसी एक क्षण में नहीं हुई थी। वेदों में उपलब्ध विशाल मन्त्रराशि सूक्तों में प्रतिभक्त है, इसके अतिरिक्त असंख्य मंत्र संकलन योग्य—सूक्त—न मानकर छोड़ दिए गए होंगे ऐसा अनुमान प्रमाण सम्मत विचार हम स्थिर कर सकते हैं। मंत्रों का संहिताकरण या संकलन एकाधिक बार हुआ इसके स्पष्ट प्रमाण भी प्राप्त होते हैं। चारों वेदों का संकलन भी किसी विशेष प्रेरणा अथवा योजना से पृथक्-पृथक् समय पर हुआ होगा। इस सबके आधार पर यह सहज निष्कर्ष निकलता है कि मंत्र-रचना दो-तीन सहस्र वर्षों तक निरंतर होती रही होगी। इतने विशाल और व्यापक संकलन की आधार-भूत मंत्रराशि की रचना इससे भी अधिक समय में ही होती रही होगी कम में नहीं, यह निश्चित है। इस प्रकार मंत्र-रचना के साथ-साथ बनती-बिगड़ती सामाजिक परम्पराओं ने भी मन्त्रों के कथ्य पर प्रभाव डाला होगा यह सुनिश्चित ही है। अतः वेद के सम्बन्ध में परम्परा का महत्त्व भी अन्तःसाक्ष्य से कम महत्त्वपूर्ण नहीं।

वेदार्थानुशीलन में अन्तःसाक्ष्य और परंपरा के समान महत्त्व के अतिरिक्त एक और विषय भी विचारणीय है कि इतने लम्बे कालखण्ड में लिखे गये समग्र मन्त्र समुदाय में कोईएक ही तत्त्व—यज्ञ, अध्यात्म, देवपूजा, आदि—ही समान रूप से सदा प्रेरणास्रोत बना रहा होगा, उनकी भाषा में परिवर्तन नहीं आया होगा, उनके विचार क्रमशः परिवर्तित नहीं हुए होंगे—ऐसा मान लेना विज्ञता के विरुद्ध है। अतः किसी एक ही कसौटी पर वेदों के सभी मन्त्रों को आंकना ठीक नहीं। प्रत्येक मंत्र को उसकी अपनी विशिष्टता के आधार पर आंकना चाहिए। कोई मन्त्र शुद्ध अध्यात्मपरक हो सकता है। कोई मन्त्र शुद्ध यज्ञपरक हो सकता है। कोई मंत्र रचयिता के व्यक्तिगत प्रसाद-विषाद की एकान्त अभि-व्यक्ति हो सकता है। कोई मंत्र प्रकृति की प्रशंसा में हो सकता है। कोई मंत्र देवता की प्रशंसा में हो सकता है। यास्क ने भी इस प्रकार अनेक विषयों की चर्चा की है। सायण ने भी इस प्रकार अनेक विषयों को स्पर्श किया है। परंतु हम प्रायः वेदों का विषयवस्तु एक ही मानने पर बल देते हैं। स्पष्ट है कि आजतक वेदों के संबंध में जितने भी शोधपूर्ण कार्य हुए हैं उन सब में वेदों के संबंध में आंशिक सत्य की विज्ञप्ति हुई है, सभी प्रकार की भाष्य पद्धतियां वेदों के कुछ मंत्रों का ही अर्थ स्पष्ट करती हैं। इस प्रकार वेदार्थानुशीलन के लिए अंतःसाक्ष्य, परम्परा और अब तक विचारित सभी दृष्टियाँ मिलकर सहा-

यक हैं—केवल अपनी बात मनवाने का आग्रह वेदार्थानुशीलन की भावना के ही विपरीत है।

वेद प्राचीन भारत का महान् प्रतिभासम्पन्न सामाजिक काव्य है। यह उस प्राचीन भारत की विशिष्ट सामाजिक परिस्थितियों का अद्यावधि उपलब्ध साहित्यिक रिक्थ है जो हमसे सहस्त्रों वर्षों की दूरी पर है। वेदों की विषय-वस्तु हमें यह मानने के लिए विवश कर देती है कि यह प्राचीन भारतीयों का भी धार्मिक काव्य नहीं है अतः यह आज के भारत का भी धर्मग्रन्थ नहीं हो सकता न ही वेदों को किसी भी तर्क के आधार पर धर्मशास्त्रीय विचारसरल का प्रतिनिधि ग्रन्थ माना जा सकता है—अतः यह ग्रन्थराशि हमारे लिए सामाजिक मान्यताओं एवं नियमों की निर्देशिका भी नहीं हो सकती। वेदों ने तत्कालीन सभ्यता एवं संस्कृति के सभी सन्दर्भों को संकलित करने की भी प्रतिबद्धता नहीं की है अतः इसमें न मिलने वाले किसी सन्दर्भ के आधार पर हमें सभ्यता के किसी स्तर की प्राचीनता तथा अर्वाचीनता का सटीक निर्णय नहीं कर सकती। वेद पूरी तरह से दार्शनिकता से ओत-प्रोत है यह कहना साहस के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता। यह कह पाना तो और भी अधिक साहसिकता है कि सम्पूर्ण मन्त्र राशि रूपक शैली में ही लिखी हुई है। वस्तुतः वेद, महान् भारतीय साहित्यिक कृतियों की प्राचीनतम इकाई हैं। मेघदूत, महाभारत, पुराण, रामायण, उपनिषद ब्राह्मण आदि में प्रवृति संस्कृत साहित्य की लम्बी परम्परा की सबसे पहली कड़ी है। प्रतिबद्ध धारणाओं की विवशता से वेद हमें अपने पूरे रूप से परिचय नहीं करवा पाएगा। उसका सम्पूर्ण विवेचन वांछनीय है और जिसका आधार कोई एक विषय नहीं हो सकता। वेद के समग्र आकलन की आवश्यकता की पूर्ति उसे अपने युग की महान् साहित्यिक कृति मानने से ही हो सकती है और इस कृति की उन विशेषताओं पर शोध की आवश्यकता है जिन्होंने इसे सहस्त्रों वर्षों की कालचक्र प्रक्रिया में निरन्तर अधिकाधिक महत्वपूर्ण बनाया है।

8

वेदार्थ प्रक्रिया एवं अधिकार

डा० रघुवीर वेदालंकार

(The Vedas have been variously interpreted by the Indian and Western scholars in ancient and modern times. There have been different views about the essence of the Vedas from the very beginning of Vedic interpretation. The Brāhmaṇa works and the Nirukta of Yāska are amongst early attempts on Vedic exegecy. The Nirukta of Yāska reaches nearer the truth of the Vedas. 'The Vedas neither subscribe to Karmakāṇḍa nor do they narrate the traditional history.' The Vedas present, if at all, an 'eternal history.' Yāska, too, appears to be holding this view. The very fact that the Vedas are reverred in India, proves that the Vedas contain highly sublime and perfect ideas, unlike the one, reached out, at places, by Mahīdhara or Sāyaṇa while explaining some obscure mantras. The Vedic interpretation has eight prerequisites : (1) the logical explanations, (2) Knowledge of etymology, (3) Knowledge of grammar, (4) the *tarka*, (5) the contextual relevance, (6) the metaphor, (7) vast reading, and (8) great intellectual calibre acquired through *tapas*. Ed.)

पाश्चात्य-पौरस्त्य एवं प्राचीन—अर्वाचीन मनीषियों ने वेदों को विभिन्न दृष्टियों से देखा है। किन्हीं ने इनको अपौरुषेय माना तो दूसरों ने पौरुषेय ही स्वीकार किया है। कोई वेदों में प्राचीन आर्यों, राजा-महाराजाओं का इतिहास स्वीकार करते है तो स्वामी दयानन्द जैसे वेद भाष्यकार इस धारणा के साथ सहमत न होते हुए वेदों में केवल नित्य इतिहास मानते हैं। किन्हीं के अनुसार वेद समस्त ज्ञान-विज्ञान के भण्डार हैं तो अन्यों के अनुसार वेदों का प्रयोजन केवल यज्ञ विधान है। मनुस्मृति में जहां एक ओर

'वेदोऽखिलो धर्ममूलम्' (मनु० २।६) कहकर वेद को धर्म का मूल स्वीकार किया गया है तो दूसरी ओर मनु ने ही 'सर्वज्ञानमयो हि सः' (मनु० २।६) कहकर वेद को समस्त ज्ञान का भण्डार कहा है। इसी वचन के अनुसार स्वामी दयानन्द ने भी वेद को सभी सत्य विद्याओं की पुस्तक स्वीकार किया है। कणाद मुनि ने 'बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे (वैशे० ६. १. १) कहकर वेद को बुद्धिमत्ता से पूर्ण कृति स्वीकार करते हुए उसे पदार्थ धर्म का प्रतिपादक माना है तो दूसरी ओर वेदांग ज्योतिष के कर्ता लघट ने वेद को केवल यज्ञार्थ स्वीकार किया है।[1] मीमांसा दर्शनकार जैमिनि मुनि तो यज्ञार्थ से अतिरिक्त मंत्रों को अनर्थक कहने में भी नहीं हिचकिचाते।[2] वेद-व्याख्या की दिशा-प्रदान करने वाले यास्क मुनि वेदों में कर्म सम्पत्ति स्वीकार करते हुए कहते हैं—'पुरुष विद्याऽनित्यत्वात् कर्मसम्पत्तिर्मन्त्रो वेदे (नि० १।२) याज्ञवल्क्य स्मृति में सभी शास्त्रों का मूल वेद को स्वीकार किया गया है।[3] अत्रि स्मृति में वेद से बढ़कर अन्य कोई शास्त्र स्वीकार नहीं किया गया है।[4]

इस प्रकार प्रारम्भ से ही वेदों के विषय में मनीषियों के विविध विचार रहे हैं। वेदों के रहस्यों को स्पष्ट करने के लिए प्राचीनकाल से ही यत्न होते रहे हैं। वेदांगों तथा वेद के उपांगों का प्रणयन भी वेदों के रहस्यों को स्पष्ट करने के लिए ही किया गया।[5] वेदों के व्याख्याग्रन्थ लिखे गए, किन्तु वेदों की इयत्ता का निर्धारण नहीं हो सका। ऐसा प्रतीत होता है कि अति प्राचीन काल में वेद भाष्य करने के यत्न भी नहीं किए गए। ऐसा करने में दो कारण प्रमुख थे (१) वेदों के आविर्भाव काल तथा उससे कुछ समय बाद तक भी मौखिक परम्परा के आधार पर ही वेदों का अध्ययन-अध्यापन होता रहा। इसीलिए वेद के लिए 'श्रुति' शब्द प्रसिद्ध हुआ। यास्क के अनुसार उस समय साक्षात्कृतधर्मा ऋषि लोग मौखिक परम्परा के आधार पर दूसरे

---

१. वेदा हि यज्ञार्थमभिप्रवृत्ताः, कालानि पूर्वा विहिताश्च यज्ञाः। वेदांग ज्योतिष श्लो० ३

२. आम्नायस्य क्रियार्थत्वाद् आनर्थक्यमतदर्थानाम्, पूर्व मीमांसा १.२.१

३. निःसृतं सर्वशास्त्रं तु वेदशास्त्रात् सनातनात्।

४. नास्ति वेदात्परं शास्त्रम्।

५. वेदाङ्गविज्ञानेन भासते प्रकाशते वेदार्थ इत्यर्थः नि० १।२०

ऋषियों को वेदार्थ का ज्ञान करा देते थे।[६] ये साक्षात् कृतधर्मा ऋषि प्रथम कोटि के ऋषि थे। उनको वेदार्थ स्वयं प्रकट था। (२) दूसरी कोटि के ऋषि वे थे जिनको स्वयं वेदार्थ स्पष्ट नहीं था। उन्होंने उपदेश द्वारा वेदार्थ प्राप्त किया ऋषियों की इस द्वितीय कोटि तक वेद भाष्य करने की आवश्यकता प्रतीत नहीं हुई। न ही इस समय तक वेद भाष्य करके वेदार्थ की इयत्ता का निर्धारण किया गया। वेद भाष्य या वेदार्थ करने का उपक्रम तब प्रारम्भ हुआ जब ऋषियों की यह द्वितीय परम्परा भी उच्छिन्न होने लगी तथा मनुष्यों को मौलिक उपदेश द्वारा वेदार्थ ज्ञान में असमर्थता अनुभव होने लगी। ऐसे काल में ही दूसरी कोटि के ऋषियों द्वारा वेदांग आदि का प्रणयन किया गया।[७] वेद भाष्य अथवा वेदार्थ न करने का दूसरा कारण यह रहा है कि भारतीय परम्परा में वे वेद को अनन्त ज्ञान का भण्डार स्वीकार किया गया है। तै० ब्रा० ३.१०.११ में तो 'अनन्ता वै वेदाः' कहकर यह बात और भी स्पष्ट कर दी गई है। अनन्त ज्ञान राशि को सीमित ज्ञान वाला मनुष्य अर्थों में निबद्ध कैसे कर सकता था ? इसीलिए समग्र वेदों का भाष्य करके वेदार्थ के निर्धारण का यत्न ऋषियों ने नहीं किया, केवल निरुक्त, ब्राह्मण ग्रन्थ आदि के रूप में वेदार्थ प्रक्रिया का दिग्दर्शन कराने वाले ग्रन्थ ही लिखे। दोनों प्रकार के ऋषियों की परम्परा उच्छिन्न होने पर वेदार्थ को स्पष्ट करने के लिए आचार्यों ने समग्र वेदभाष्य करने का उद्यम किया। निरुक्त के टीकाकार दुर्गाचार्य कहते हैं कि मन्त्रों में अर्थ की सीमा का निश्चय नहीं किया जा सकता। इनके महान् अर्थ होते है तथा उन अर्थों का जानना अत्यन्त कठिन है। अधिदेव, अध्यात्म तथा अधियज्ञ का आश्रय लेकर जितने भी अर्थ उचित प्रतीत हों उन सबको वेद मन्त्रों से निकाल लेना चाहिए। ऐसा करने में कोई अपराध नहीं है।[८] वेद के सम्बन्ध में ऐसा किया भी गया है। वेदार्थ करनेवालों ने वेद को अपनी-अपनी दृष्टि से देखा तथा उसी के अनुसार मन्त्रार्थ किया। यही कारण है कि प्राचीन प्रामाणिक आचार्यों

६. साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुस्तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रादुः। नि० १।२०

७. उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे बिल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुर्वेदं च वेदांगानि च, नि० १।२०

८. न ह्येतेष्वर्थस्येयत्तावधारणमस्ति। महार्था ह्येते दुष्परिज्ञानाश्च। तस्मादेतेषु यावन्तोऽर्था उपपद्येरन्नाधिदैवाध्यात्माधियज्ञाश्रयाः सर्वं एव ते योज्याः (नि० २।२ पर दुर्ग भाष्य)

के द्वारा भी वेद मन्त्रों के अलग-अलग अर्थ किए गए हैं। चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य। त्रिधा बद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्याँ आविवेश ऋ० ४।५८।३ इस मन्त्र के मीमांसा १।२।४६, निरुक्त १३।७ तथा गोपथ ब्राह्मण पूर्वभाग २।१६ में यज्ञपरक अर्थ किए गए हैं। यास्काचार्य ने यज्ञ को ही महान् देव मानते हुए उसके वेदरूपी ४ सींग, तीन सवन रूपी ३ पैर, प्रायणीय तथा उदयनीय रूपी २ सिर, छन्दरूपी ७ हाथ मानते हुए यज्ञ को मन्त्र—ब्राह्म—कल्प इन तीन के द्वारा बांधा हुआ माना है। महाभाष्यकार पतंजलि इस मन्त्र की व्याख्या व्याकरणपरक करके शब्द को महान् देव बतला रहे हैं। उनके अनुसार नाम आख्यात उपसर्ग-निपात ही चार सींग हैं। तीनों काल तीन चरण हैं। नित्य तथा कार्य के रूप में शब्द के दो सिर हैं। सात विभक्तियाँ ही सात हाथ हैं। इसी प्रकार—

चत्वारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्ब्राह्मणा ये मनीषिणः
गुहा त्रीणि निहिता नेङ्गयन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति।
ऋ० १।१६४।४५

पतंजलि मुनि ने इस मन्त्र का भी व्याकरणपरक अर्थ ही किया है, जब यास्काचार्य ने निरुक्त में आर्षम्, वैयाकरणाः, याज्ञिकाः, नैरुक्ताः, इत्येके तथा आत्मप्रवादाः कहकर छह व्याख्यायें दिखलाई हैं। स्पष्ट है कि अपने-अपने अभिप्राय के अनुसार सभी ने इन मन्त्रों की पृथक्-पृथक् व्याख्यायें की हैं।

यास्काचार्य ने इन सम्प्रदायों के अतिरिक्त कुछ अन्य सम्प्रदायों का भी उल्लेख किया है। यास्क द्वारा निर्दिष्ट वेद-व्याख्या के मुख्यतः पांच सम्प्रदाय निरुक्त में उपलब्ध होते हैं—याज्ञिक, आख्यानविद्, ऐतिहासिक, अध्यात्मवादी तथा नैरुक्त। कहीं-कहीं पर 'नैदान' नाम भी यास्क लेते हैं। स्पष्ट है कि यास्क से पहले ही वेद-मन्त्रों की व्याख्यायें इस प्रकार की जाती रही होंगी जिनका यास्काचार्य ने उल्लेख किया है। बाद में इस विविध वेदार्थ प्रक्रिया का संक्षेप आधिदैविक, आधिभौतिक तथा आध्यात्मिक के रूप में कर दिया गया। कालान्तर में इन तीनों में भी याज्ञिक प्रक्रिया ही प्रधान हो गयी—शेष दोनों पद्धतियाँ गौण बन गईं। यहाँ तक कि मन्त्रों का प्रयोजन केवल यज्ञ ही माना जाने लगा। ऐसे समय में ही जैमिनि मुनि ने कहा था 'आम्नायस्य क्रियार्थत्वादानर्थक्यमतदर्थानाम्' अर्थात् वेद यज्ञ के लिए हैं; यज्ञ से अतिरिक्त वेद मन्त्र अनर्थक हैं। आध्यात्मिक प्रक्रिया को उपनिषदों ने अपना लिया तथा आधिदैविक अर्थों को निरुक्त एवं स्वल्प रूप में ब्राह्मण ग्रन्थों

में देखा जा सकता है। यज्ञ-प्रक्रिया प्रदान होने पर यज्ञ की एक-एक क्रिया के लिए पृथक्-पृथक् मन्त्रों का विनियोग किया जाने लगा। उव्वट, महीधर, सायण आदि भाष्यकारों ने अपने भाष्यों में इसी पद्धति का आश्रय लिया। इन भाष्यकारों के समय वेदार्थ प्रक्रिया का आधिदैविक पक्ष बिल्कुल तिरोहित सा हो गया। यहां तक कि निरुक्त में जिन मन्त्रों की आधिदैविक व्याख्या की गयी है उनकी भी इन भाष्यकारों ने खींचतान करके याज्ञिक व्याख्या की। उदाहरणार्थ—"इदं विष्णुर्विचक्रमे त्रेधा निदधे पदम् समूढ़हमस्य पांसुरे (ऋ० १।२२।१) मन्त्र के सम्बन्ध में यास्काचार्य ने शाकपूणि तथा और्णवाभ के विचार प्रदर्शित किए हैं जिनके अनुसार मन्त्र का अर्थ सूर्यपरक प्रतीत होता है किन्तु सायणाचार्य ने इसकी याज्ञिक व्याख्या करके इस मन्त्र से वामनावतार सिद्ध किया है। इस प्रकार सायण, महीधर आदि सभी प्राचीन भाष्यकारों ने अपने भाष्यों में प्रायः याज्ञिक प्रक्रिया को ही प्रधानता दी। याज्ञिक विधि के साथ-साथ नरबलि, पशुबलि, मांस-भक्षण, सुरापान आदि क्रूर तथा अनर्गल बातों को भी वेद से सिद्ध किया गया जो लोक-धर्म के सर्वथा विपरीत थीं तथा वेद की पवित्रता को सन्देह की कोटि में उपस्थित कर रही थी। सायण आदि से पूर्व ब्राह्मण ग्रन्थ तथा गृह्यसूत्र आदि ग्रन्थों में भी याज्ञिक प्रक्रिया ने प्रधानता प्राप्त कर ली थी। इन ग्रन्थों में यज्ञों में पशुबलि आदि क्रूर कर्मों का विधान पाया जाने लगा था। यज्ञ में मन्त्रों का विनियोग करना अपराध नहीं है। बिना मन्त्रों के यज्ञ होगा ही कैसे? विनियोग किए गए मन्त्रों से लोक विपरीत क्रूर कर्मों का प्रतिपादन करना अपराध है। आधुनिक काल में स्वामी दयानन्द ने यज्ञों में मन्त्रों का दोषरहित विनियोग किया है जिसको उनके बाद के भाष्यकारों ने भी स्वीकार किया है।

प्राचीन भाष्यकारों ने विविध याज्ञिक कर्मकाण्ड की तरह राजाओं आदि के अनित्य इतिहास को भी वेदों से सिद्ध करने का यत्न किया। ऐतिहासिक तथा आख्यात सम्प्रदायों का उल्लेख निरुक्त में यास्क ने भी किया है किन्तु निरुक्त के अवलोकन से प्रतीत होता है कि यास्काचार्य वेदों में मनुष्य आदि का अनित्य इतिहास नहीं मानते। आख्यात शैली वेदों में भी अनेकत्र देखी जाती है। वेदों की इसी आख्यात शैली के कारण ही 'यो जात एव प्रथमो मनस्वान्' ऋ० २।१२।१ मन्त्र की व्याख्या करते हुए यास्काचार्य कहते है—ऋषेर्दृष्टार्थस्य प्रीतिर्भवत्याख्यानसंयुक्ता (नि० १०।१३ इस प्रकार का भाव यास्क ने पुनः 'एकः सुपर्णः स समुद्रमाविवेश' ऋ० १०.११४.४ मन्त्र की व्याख्या के अवसर पर नि० १०।४५ पर भी प्रकट किया है। इसका अभि-

प्राय है कि आख्यान में ऋषि की प्रीति होती है । आख्यानों में कोई वास्तविक कथा वर्णन नहीं होती अपितु कथा को प्रभावी बनाने के लिए वर्णन वैचित्र्य-मात्र होता है । कालान्तर में इन आख्यानों को ही वास्तविक घटना माना जाने लगा । वास्तविक घटना का सम्बन्ध इतिहास से जोड़ दिया गया । इस प्रकार आख्यानवाद ने ही इतिहासवाद को जन्म दिया । ब्राह्मण ग्रन्थों की अर्थवाद शैली, आख्यानवाद तथा इतिहासवाद के बीच की कड़ी है । ब्राह्मण ग्रन्थों में वृत्र आदि के जहाँ आधिदैविक अर्थ किए गए हैं वहां इन शब्दों की निरुक्ति करते हुए भूतकालवाची क्रिया का प्रयोग किया है जिससे उस शब्द का सम्बन्ध इतिहास से जुड़ जाता है । यथा—वृत्र की निरुक्ति के प्रसंग में 'यद्वृणोत् तद् वृत्रस्य वृत्रत्वम्, यद्वर्तत तद् वृत्रस्य वृत्रत्वम्, यदवर्धत तद् वृत्रस्य वृत्रत्वम्' ब्राह्मण ग्रन्थ द्वारा दी गई इस निरुक्ति में भूतकालिक क्रिया का प्रयोग होने से प्रतीत होता है कि वृत्र नामक कोई दैत्य रहा होगा जिसने उक्त क्रियायें की होंगी । यास्काचार्य इन निरुक्तियों को नि० २।१७ पर 'इति विज्ञायते' कहकर ही उद्धृत करते हैं, वह इसे स्वीकार नहीं करते । इसी स्थान पर यास्काचार्य ऋ० १.३.१० का एक मन्त्र उपस्थित करते हैं—

अतिष्ठन्तीनामनिवेशनानां काष्ठानां मध्ये निहितं शरीरम् ।
वृत्रस्य निण्यं विचरन्त्यापो दीर्घं तम आ शयदिन्द्रशत्रुः ॥

इस मन्त्र की व्याख्या यास्काचार्य वर्षापरक करते हैं । केवल इतना ही नहीं, अपितु यहां पर 'तत् को वृत्रो मेघ इति नैरुक्ताः' कह कर यास्काचार्य दिखलना चाहते हैं कि पूरा नैरुक्त सम्प्रदाय ही ऐसे स्थलों पर इतिहास को स्वीकार नहीं करता । इसीलिए उन्होंने लिखा है—तत्रोऽस्मार्येन युद्धवर्णा भवन्ति । यहां पर यास्काचार्य ने वृत्र के लिए 'त्वाष्ट्रोऽसुर इति ऐतिहासिका' कहकर ऐतिहासिक पक्ष का उल्लेख मात्र किया है । इसके प्रति अपनी रुचि प्रदर्शित नहीं की है ।

ऐतिहासिक सम्प्रदाय का उल्लेख यास्क ने निरुक्त में अनेक स्थानों पर किया है । ऐसे स्थानों पर उनकी तीन प्रकार की शैली दृष्टिगोचर होती है—(१) कहीं-कहीं पर 'इत्यैतिहासिकाः' कहकर ऐतिहासिक सम्प्रदाय का उल्लेख किया जाता है । ऐसे स्थलों पर यास्क इसके विरोध में 'इति नैरुक्ताः' कहकर इतिहास के विरोध में नैरुक्त मत को आवश्यक रूप से उपस्थित करते हैं तथा मन्त्रों की आधिदैविक व्याख्या करते हैं । स्पष्ट है कि ऐसे स्थलों पर वे, इतिहास को स्वीकार नहीं करते । उपर्युक्त उदाहरण इसी प्रकार का है ।

इसके अतिरिक्त नि० १२।१० आदि एक-दो स्थलो पर अन्यत्र भी ऐसा किया गया गया है। (२) कहीं-कहीं पर यास्काचार्य 'तत्रेतिहासिमाचक्षते' कहकर कोई कथा उपस्थित करके तदनन्तर कोई वेदमन्त्र उपस्थित करते है। नि० २।१६, २।२४, ६।२३, १०।२५, १२।१० इन ५ स्थलों पर ऐसा किया गया है। ऐसे स्थलों पर पृथक् रूप में नैरुक्त पक्ष उपस्थित नहीं किया जाता है। यहां पर यह अवधेय है कि ऐसे स्थलों पर यास्काचार्य मन्त्र में वर्णित इतिहासपरक शब्दों का आवश्यक रूप से निर्वचन करते है। उक्त सभी स्थलों पर उन्होंने देवापि—शन्तनु—प्रियमेघ—सुदास—मुद्गल—विश्वामित्र—त्रित आदि ऐतिहासिक प्रतीत होने वाले शब्दों का निर्वचन किया है। यास्क जातिवाचक शब्दों का ही निर्वचन करते हैं न कि शाकपूणि आदि कालवाचक शब्दों का। उपर्युक्त सभी शब्द व्यक्तिवाचक हैं। यास्क ने इनका भी निर्वचन किया है। इससे प्रतीत होता है कि इन नामों को ऐतिहासिक, व्यक्तिवाचक न मानकर जातिवाचक यौगिक मानते हैं। जिसका जिस प्रकार का निर्वचन किया गया है, उन-उन गुणों से युक्त सामान्यतः पुरुष के वे नाम हो सकते है। इससे स्पष्ट है कि ऐसे स्थलों पर भी यास्काचार्य इतिहास को स्वीकार नहीं करते। इसीलिए वररुचि ने कहा है—ऐतिहासिकोऽयं मन्त्रेष्वाख्यानसमयः नित्यत्वविरोधात्। परमार्थेन तु नित्यपक्ष एव इति नैरुक्तानां सिद्धान्तः (नि० समु० ४।१४)। यही भाव निरुक्त की स्कन्द महेश्वरकृत टीका २।१२ में भी प्रकट किये गये हैं। वस्तुतः ऐसे स्थलों पर इतिहास शब्द वास्तविक इतिहास का वाचक होता ही नहीं है। महाभारत में 'तत्रोदाहरन्ति हेमतिहासं पुरातनम्' कहकर पशु-पक्षियों की काल्पनिक कथा वर्णित की गयी है। इसी प्रकार ऐसे स्थलों पर यास्क निर्दिष्ट इतिहास पद भी काल्पनिक इतिहास का वाचक हैं, वास्तविक इतिहास का नहीं। ऐसा ही विचार आचार्य दुर्ग ने भी प्रकट किया है—

'तत्रैतस्मिन्नर्थे इतिहासमाचक्षते आत्मविद इतिवृत्त परकृत्यार्थवादरूपेण। यः कश्चिदाध्यात्मिक आधिदैविक आधिभौतिको वार्थ आख्यायते दिष्ट्युदितावभासनार्थं स इतिहास इत्युच्यते। स पुनरयमितिहासः सर्वप्रकारो नित्यमविवक्षितस्वार्थः तदर्थत्रनित्नृणामुपदेशपरत्वात्। नि० १०।२५ पर दुर्ग भाष्य। (३) कुछ स्थलों पर यास्क 'इत्यैतिहासिकाः' 'तत्रेतिहासमाचक्षते' आदि शब्दों का प्रयोग न कर अति संक्षेप में कोई कथा उद्धृत करके किसी वेदमन्त्र को उपस्थित करते है। ऐसे स्थलों पर यास्क का ध्यान मन्त्र के निर्वचन की ओर रहता है, इतिहास की ओर नहीं। नि० ११५, २।८, ४।६, ६।५ में ऐसा किया गया है। इन स्थलों पर उद्धृत वेद मन्त्रों का अर्थ यास्क ने इतिहास-

परक नहीं किया है। एक स्थल से तो ऐसे सभी स्थलों में इतिहास का सर्वथा निराकरण हो जाता है। नि० २।८ पर यास्क ने लिखा है—शाकपूणि ने मन्त्रों के सभी देवताओं को जानने का संकल्प किया। उसके सामने देवता स्त्री तथा पुरुष के रूप में उभय लिंग प्रकट हो गये। शाकपूणि ने पूछा मैं तुमको जानना चाहता हूँ। देवता ने उसे 'अयं स शिङ्क्ते०' ऋ० १।१६४।२९ इस ऋचा का उपदेश दिया। इस प्रसंग से स्पष्ट है कि ऐसे स्थलों पर इतिहास सम्बन्धी कोई बात नहीं होती अपितु यह आख्यानात्मक वर्णन है। मन्त्रों के देवता किसी के सामने प्रकट नहीं हो सकते। इसी प्रकार का एक प्रसंग नि० ४।६ में भी है। यहां पर यास्क ने 'स मा तपन्ति०' ऋ० १।१०५।८ यह मन्त्र उपस्थित करके लिखा है कि 'त्रित को कूप के अन्दर यह सूक्त प्रतिभासित हुआ।' इसके पश्चात् यास्क 'त्रित' की 'तीर्णतमो मेधया' कहकर निरुक्ति भी करते हैं। इससे प्रतीत होता है कि किसी ऐतिहासिक 'त्रित' का यहां वर्णन नहीं है। जो भी अत्यन्त मेधावी होगा, वही त्रित कहलायेगा।-यहां पर एक बात विचारणीय है कि ऐसे स्थलों पर मन्त्रों की उपस्थित करके जिस व्यक्ति के नाम से कोई कथा उपस्थित की जाती है, उस व्यक्ति का वह नाम मन्त्र में उल्लिखित नहीं रहता। यथा उक्त उदाहरण मे ही 'त्रित' नाम मन्त्र में पठित नहीं है। इसी प्रकार अन्य स्थलों पर भी है। प्रश्न है कि मन्त्र में वह पद न रहने पर भी यास्क वहां इतिहास को कैसे उपस्थित करते हैं?

यास्काचार्य का झुकाव इतिहास पक्ष की ओर नहीं है, यह बात इससे भी पुष्ट होती है कि यास्क के उत्तरवर्ती भाष्यकारों ने जिन मन्त्रों में च्यवन ऋषि, सरमा-पणि, यम-यमी, विष्णु आदि के इतिहास को विस्तार से सिद्ध किया है वहीं यास्क उन मन्त्रों में इतिहास का किंचितमात्र भी संकेत न देकर 'च्यवन' आदि शब्दों के यौगिक अर्थ करते हैं—यथा च्यवन ऋषिर्भवति। च्यावयिता स्तोमानाम्—नि० ४।१९ सरमा सरणात्—नि० ११।२४, विष्णु विशतेर्वा, व्यश्नोतेर्वा—नि० १२।१८ सायण आदि भाष्यकारों ने इन स्थलों पर अपने भाष्यों में च्यवन आदि के इतिहास को अपनी कल्पना से सिद्ध किया है। निरुक्त में उसका कोई संकेत नहीं है। इन प्राचीन भाष्यों का अनुकरण करते हुए आधुनिक पाश्चात्य भाष्यकारों ने भी सायण आदि की भांति इतिहास की कल्पना को अपने वेद भाष्यों में स्वीकार कर लिया। वेदों को मनुष्यकृत, अनित्य, समय पर संगृहीत मानकर तो यह कार्य उनके लिए और भी सुगम हो गया। उनके भाष्यों में ऐसी कोई नवीनता नहीं है जिसके आधार पर वेदमन्त्रों अथवा पाश्चात्यों द्वारा किये गये वेद भाष्यों का गौरव ज्ञान हो सके। मैक्समूलर का भाष्य तो प्रकारान्तर से

सायण भाष्य का ही अनुवादमात्र है। यही दशा अन्य भाष्यकारों की भी है।

आधुनिक काल में स्वामी दयानन्द ने अपने भाष्य को इन सभी मान्यताओं से अछूता रखकर सम्पूर्ण यजुर्वेद तथा ऋग्वेद के छठे मण्डल तक का भाष्य किया है। अनेक मन्त्रों में स्वामी जी ने विज्ञान का प्रतिपादन किया है। स्वामी जी प्रायः वाचकलुप्तोपमा अलंकार का आश्रय लेकर अनेक मन्त्रों का राजा, सेनापति, पुरोहित, विद्वान्, सभापतिपरक अर्थ करते है। इससे उनका भाष्य लोक-विरुद्ध बातों को छोड़कर लोकोपयोगी सिद्ध होता है। अपने भाष्य में स्वामी जी ने निरुक्त एवं ब्राह्मण ग्रन्थों का भी आश्रय लिया, जिनके आधार पर उन्होंने मन्त्रों में पठित विश्वामित्र, वसिष्ठ, गौतम आदि शब्दों का यौगिक अर्थ करते हुए अपने भाष्य को इतिहास से भी सर्वथा दूर रखा है।

शब्दों-उपसर्गों-धातुओं में कहीं-कहीं थोड़ा बहुत अर्थ-भेद करते हुए भी स्वामी जी निरुक्तकार की मूल भावना के विपरीत नहीं गये हैं। उन्होंने वेद को ईश्वरीय कृति तथा सब सत्य विद्याओं की पुस्तक मानकर अपना भाष्य किया तथा उन सभी अश्लील, क्रूर तथा घृणित बातों से अपने भाष्य को दूर रखा है जिनका प्रतिपादन उनसे पूर्व के भाष्यों में किया गया था। सायण से पूर्व भी माधवभट्ट, स्कन्दस्वामी, नारायण, उद्गीथ, वेंकट माधव, भट्ट भास्कर आदि भाष्यकार थे किन्तु किसी ने भी सब वेदों पर भाष्य नहीं किया। सायणाचार्य ने सर्वप्रथम चारों वेदों पर भाष्य करके वेदार्थ की इयत्ता निर्धारण करने का यत्न किया। सायण तथा उव्वट दाक्षिणात्य थे। इनके भाष्यों के आधार पर ही महीधर ने यजुर्वेद का भाष्य किया जिसके विषय में महीधर स्वयं कहता है—'भाष्यं विलोक्योव्वटमाधवीयम्' अर्थात् माधव तथा उव्वट के आधार पर ही मैंने अपना भाष्य बनाया है। अपनी मान्यताओं को वेदमन्त्रों से सिद्ध करना ही भाष्यकारों का प्रयोजन था। यहां तक कि मनुष्य-बलि, पशुबलि, इतिहास आदि की क्रूर तथा असम्भव कल्पनाओं को भी खींचातानी करके अपने भाष्यों में समाविष्ट कर लिया। वैष्णव होने के कारण शरीर को दग्ध करने वाली छाप का वर्णन भी सायणाचार्य ने वेद से सिद्ध किया। इसी प्रकार राजाओं आदि के इतिहास को भी वेदों से निकाला जाने लगा। ऋग्वेद के यम-यमी सूक्त से सगे भाई-बहिन के विवाह आदि की कल्पना की गयी। यहां पर यह विचारणीय है कि वेद निर्दिष्ट भाई-बहिन के विवाह को भारतीय संस्कृति ने क्यों नहीं अपनाया। जबकि वह वेद पर श्रद्धा रखती थी। यह सब कुछ तब हुआ जबकि भाष्यकारों ने वेदमन्त्रों को अपनी मान्यताओं के अनुरूप ढालने का यत्न किया। भाष्यकारों

की न्यूनता के कारण वेदमन्त्रों ने भी भाष्यों के आधार पर सुरापान, मांस-भक्षण, नरबलि, पशुबलि आदि मान्यताओं को धारण कर लिया। इस विषय में निरुक्त के टीकाकार दुर्गाचार्य का कथन ध्यान देने योग्य है कि भाष्यकार के वैशिष्ट्य के आधार पर ही वेद-मन्त्र उत्तम तथा अधम अर्थों को उसी प्रकार धारण कर लेते हैं यथा अश्वरोह की विशिष्टता के कारण अश्वारोही को अश्व साधु या असाधु गति से ले जाता है।[६]

सायण तथा महीधर आदि से पूर्व ब्राह्मण ग्रन्थों में भी कुछ मन्त्रों के अन्तर्गत अर्थ देखने को मिलते हैं किन्तु दूसरे स्थानों पर इन्हीं ब्राह्मण ग्रन्थों में उन वेद मंत्रों के शुद्ध व्यवहारोचित अर्थ भी उपलब्ध होते हैं। यथा 'गणानां त्वा गणपतिं हवामहे०' इस मन्त्र का महीधर ने अत्यन्त अश्लील अर्थ किया है जिसमें यजमान पत्नी को मृत घोड़े के साथ शयन करने को कहा गया है। शतपथ ब्राह्मण में भी वैसा ही अर्थ उपलब्ध है किन्तु दूसरे स्थान पर शतपथ ब्राह्मण में ही इस मन्त्र का अत्यन्त शुद्ध अर्थ भी उपलब्ध होता है। इन भाष्यों को देखने से इस धारणा को बल मिलता है कि मांस-यज्ञ, नरबलि, मद्यपान, गुप्तेन्द्रिय पूजन आदि आसुरी प्रवृत्तियों का ब्राह्मणादि ग्रन्थों में प्रक्षेप कर दिया गया तथा उन धारणाओं की पुष्टि की गयी वेद मन्त्रों का प्रमाण देकर। यदि ऐसा न माना जाए तो प्रश्न होता है कि क्या वेद इसी प्रकार के कुकृत्यों का प्रतिपादन करता है। यदि इसका उत्तर हम 'हां' में देते हैं तो हमारे पास चार्वाक के समान वेदों को भाण्ड धूर्त तथा निशाचरों की कृति बतलाने के अतिरिक्त कोई मार्ग नहीं बच पाता है। असुरों को छोड़कर कोई भी सभ्य समाज इस प्रकार के कुकृत्यों का समाज में प्रचार सहन नहीं करेगा। 'वैदिकी हिंसा हिंसा न भवति' आदि वचनों की शरण लेकर भी हम उस पाप से नहीं बच सकते जो उन क्रूर कर्मों के आधार पर प्राप्त होगा। इस विषय में हमें बृहस्पति स्मृति का यह वचन स्मरण रखना चाहिए—

केवलं शास्त्रमाश्रित्य न कर्तव्यो विनिर्णयः।
युक्तिहीने विचारे तु धर्मलोपः प्रजायते॥

अर्थात् केवल शास्त्र का आश्रय लेकर किसी बात का निर्णय नहीं करना चाहिए। यदि शास्त्र द्वारा युक्तिहीन विचारों का प्रतिपादन किया जाने लगा तो धर्म का लोप हो जायेगा। यदि वेद-भाष्यों द्वारा नरबलि,

६. यथाश्वारोह वैशिष्ट्यादश्वः साधुरसाधुश्च वहति एवमेते वक्तृवैशिष्ट्यात् साधून्साधुतरांश्चार्थान् स्रवन्ति। (निरुक्त २।२ पर दुर्गभाष्य)

पशुबलि, पशुहत्या तथा अश्लील कार्यों का प्रतिपादन किया जाने लगा तो क्या लोकधर्म स्थित रह सकता है ? यहां पर यह भी विचारना चाहिए कि यदि वेदों में वस्तुतः घृणित-अश्लील क्रूर कर्मो का विधान है तो लोक धर्म की रक्षा की परवाह किये बिना क्यो न वेदों का वैसा अर्थ स्वीकार कर लिया जाए ? इस पर प्रश्न है कि ऐसे वेदों से समाज अथवा राष्ट्र को क्या लाभ ? क्यों न ऐसे वेदों को तिलाञ्जलि दे दी जाए ? किन्तु ऐसा हुआ नहीं। भारतीय परम्परा ने वेदों पर श्रद्धा रखी। अश्रद्धा नहीं। उनकी रक्षा की। उनको धर्म का मूल कहा। यह तभी सम्भव था जबकि वेदों का श्रेष्ठ एवं लोकोपयोगी अर्थ हो। दूसरे यह भी है कि प्राचीन भाष्यकारों ने वैसे श्रेष्ठ अर्थ किये भी हैं। इसलिये असभ्य-क्रूर-घृणित बातों को वेदों से सिद्ध करना वेदों के साथ न्याय नहीं कहा जा सकता। इसलिए वेदों का भाष्य करते समय निम्न आठ परीक्षाओं को ध्यान में रखना चाहिए—(१) युक्तियुक्तता—कणाद मुनि ने वैशेषिकदर्शन में कहा है—'बुद्धिपूर्वा वाक्यकृतिर्वेदे (वैशे० ६. १. १) अर्थात् वेद में बुद्धिपूर्वक बातें कही गयी है। ऐसी कोई भी बात जो बुद्धि तथा सृष्टिक्रम के विपरीत हो, वेदों से प्रतिपादित नहीं की जा सकती। (२) निरुक्त—केवल व्याकरण के आधार पर भी वेदार्थ नहीं किया जा सकता। इसके लिए निरुक्त का आश्रय लेना होगा। यास्काचार्य तो स्पष्ट कह रहे हैं—'अथापी दमन्तरेण मन्त्रेष्वर्थप्रत्ययो न विद्यते' निरुक्त के बिना मन्त्रार्थ ज्ञान हो ही नहीं सकता। 'तदिदं विद्यास्थानं व्याकरणस्य कार्त्स्न्यं स्वार्थसाधकं च' कहकर यास्काचार्य व्याकरण की पूर्णता निरुक्त में ही बतला रहे हैं। निरुक्तकार ने वेदभाष्यों की सभी विधाओं पर प्रकाश डाल दिया है। नैरुक्त सम्प्रदाय नामों को धातुज स्वीकार करता है, यौगिक नहीं, इसलिए पतंजलि मुनि कहते है—'नाम च धातुजमाह निरुक्ते व्याकरणे शकटस्य चतोकम्'। इस सिद्धान्त के अनुसार वेदों में आये हुए ऋषियों तथा राजाओं के नामों को ऐतिहासिक न मानकर उनका युक्तिसंगत धातुज अर्थ ग्रहण करना चाहिए। यथा अथर्व २०।१२७।७-६ मन्त्रों में आए हुए 'परीक्षित' शब्द से महाभारत कालीन परीक्षित राजा का ग्रहण न करके 'संवत्सरो वै परीक्षतः संवत्सरो हीदं सर्वं परिक्षीयतीति। अथो खल्वाहुः अग्निर्वै परिक्षीतः। अग्निर्हीदं सर्वं परिक्षीयतीति। गोपथ २.६.१२ के अनुसार संवत्सर तथा अग्नि का ग्रहण करना चाहिए।

इसी प्रकार मन्त्रों में आये हुए वसिष्ठ, विश्वामित्र आदि नामों से भी ऐतिहासिक व्यक्तियों का ग्रहण न करके इन शब्दों के वास्तविक अर्थ का अन्वेषण करना चाहिए। यथा मनु० ३४।५५ में कहा है 'सप्त ऋषयः प्रतिहताः

शरीरे' अर्थात् शरीर में ही सप्त ऋषियों का निवास है। यजु० १३।५४ पर वसिष्ठ के अर्थ को स्पष्ट करते हुए श० ब्रा० ८।१।१।६ कहता है—'प्राणो वै वसिष्ठ ऋषिः' अर्थात् प्राण ही वशिष्ठ ऋषि है। इसी प्रकार अन्य ऋषियों के विषय में शत० में लिखा है। चक्षुर्वै जमदग्नि ऋषिर्यदनेन जगत् पश्यत्यथो मनुते। श्रोत्रं वै विश्वामित्र ऋषिर्यदनेन सर्वत, शृणोत्यथो यदस्मै सर्वतो मित्रं भवति, मनो वै भरद्वाज ऋषिरन्नं वाजो, यो वै मनो बिभर्ति, सोऽन्नं वाजं भरति शत० ८।१।२।३,६,९। इस सिद्धान्त को ध्यान में न रखने के कारण ही आजकल कुछ लोग वेदों में से 'अहश्च कृष्णमह अहरर्जुनं च ऋ० ६।९।१ आदि मन्त्रों के आधार पर कृष्ण, अर्जुन, भीम, राम, हनुमान् आदि की कथाओं का प्रतिपादन कर रहे हैं। (३) व्याकरण—वेदार्थ के लिए निरुक्त के समान व्याकरण भी अपरिहार्य है। इसीलिए पतंजलि मुनि ने कहा है 'रक्षार्थं वेदानामध्येयं व्याकरणम्'। व्याकरण के आधार पर लोप, आगम व वर्ण विकार आदि को यथावत् समझ कर ही विशुद्ध वेदार्थ सम्भव है। अनेक स्थानों पर शब्दों में विभक्ति परिवर्तन भी करना पड़ता है। यह सब कुछ व्याकरण के पूर्व ज्ञान बिना सम्भव नहीं है। व्याकरणज्ञान से शून्य व्यक्तियों के विषय में ही पतंजलि ने कहा है कि प्राचीनकाल में यज्ञोपवीत संस्कार के पश्चात् वेद पढ़ने से पूर्व व्याकरण का अध्ययन किया जाता था किन्तु आजकल तो 'वेदमधीत्य त्वरिता वक्तारो भवन्ति' बिना व्याकरण पढ़े ही वेद के वक्ता बन जाते हैं। यह स्थिति आज की है। (४) तर्क—व्याकरण तथा निरुक्त के साथ वेदार्थ में तर्क भी आवश्यक है। किसी शब्द का अथवा मन्त्र का कोई भी अर्थ बिना ऊहापोह के नहीं करना चाहिए। यास्काचार्य ने तर्क को साक्षात् ऋषि कहा है। एक ऋषि की भांति तर्क भी वेदार्थ करने में सहायक है किन्तु तर्क के सम्बन्ध में यास्काचार्य एक विशेष बात पर बल देते हैं कि सामान्य व्यक्ति को तर्क के आधार पर वेदार्थ करने का अधिकार नहीं है अपितु (अनूचान) विद्वान् व्यक्ति का तर्क ही वेदार्थ में उपयोगी हो सकता है।[10] (५) प्रकरण—वेद के शब्दों के अनेक अर्थ होते हैं। इसी प्रकार वेद-मन्त्र भी विविध अर्थ का प्रतिपादन करते हैं। किस स्थल पर किस वेदमन्त्र अथवा शब्द का क्या अर्थ किया जाए, ऐसे विवादास्पद स्थलों में किसी पूर्वाग्रह को मन में न रखकर प्रकरण के आधार पर अर्थ करना चाहिए। मन्त्रार्थ करने में प्रकरण की अनिवार्यता पर जोर देते हुए यास्काचार्य कहते हैं—*न तु पृथक्त्वेन मन्त्रा*

---

१०. निरुक्त १३।१२ तर्कमृषिं प्रायच्छन्मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहमृ। तस्माद्यदेव किं चानूचानोऽभ्यूहत्यार्षं तद् भवति।

निर्वक्तव्याः । प्रकरणशः एव तु निर्वक्तव्याः । यहाँ पर प्रयुक्त 'एव' पद मन्त्रार्थ करने में प्रकरण की अपरिहार्यता प्रतिपादित कर रहा है । (६) गौणी वृत्ति-वेदों मे अनेक मन्त्रों में आलंकारिक वर्णन पाए जाते हैं । ऐसे स्थलों पर शब्दों के मुख्यार्थ का ग्रहण न करके गौणी वृत्ति का आश्रय लेकर अन्य अर्थ करना चाहिए । जैसा कि न्यायमंजरी में जयन्त भट्ट ने कहा है—न हि मुख्यैव वृत्या लोके शब्दाः प्रवर्तन्ते, गौण्याऽपि वृत्या व्यवहारदर्शनात् । एवं वेदेऽपि तेषां प्रयोगो भविष्यति । वेदों में यम यमी संवाद, सरमापणि संवाद, पुरुरवा-उर्वशी संवाद, विश्वामित्र-नदी संवाद आदि अनेक स्थल इस प्रकार के हैं जहां गौणी वृत्ति का आश्रय लिए विना सत्य वेदार्थ करना सम्भव नहीं । उदाहरणार्थ अश्विनौ तथा सुकन्या के सम्वाद को ब्राह्मण ग्रन्थों में इस प्रकार स्पष्ट किया गया है कि सुकन्या की प्रार्थना पर अश्विनों ने उसके पति को युवा बना दिया । क्या ये अश्विनौ व्यक्ति विशेष थे या अन्य कुछ ? शतपथ ब्राह्मण ४।१।५।१६ में इसे इस प्रकार स्पष्ट किया गया है 'इमे ह वै द्यावापृथिवी प्रत्यक्षमश्विनौ' । स्वामी दयानन्द ने इन्द्र अहिल्या आदि के इस प्रकार के आख्यानों के युक्ति संगत अर्थ किए है । वेद मन्त्रों के अर्थ करने मे पूर्वाग्रह को दूर रखना होगा । (७) भूयोविद्य—महाभारत मे कहा है—

इतिहासपुराणाभ्यां वेदार्थमुपबृंहयेत् ।
बिभेत्यल्पश्रुताद्वेदो मामयं प्रहरिष्यति ॥

महा० आ० प८ १.३.३७

ब्राह्मण, आरण्यक, पुराण आदि ग्रन्थों में इस प्रकार के गौण आख्यान अनेक है जिनका वास्तविक अर्थ न लेकर दूसरा ही अर्थ लेना पड़ता है । वेद-भाष्यकर्ता को बहुश्रुत होना चाहिए । याज्ञिक, आधिभौतिक, आधिदैविक, वैज्ञानिक व्याख्याओं के लिए भाष्यकर्त्ता का यज्ञ, विज्ञान, आयुर्वेद आदि क्षेत्रों में प्रवेश भी अनिवार्य है । जिसका जितना विस्तृत ज्ञान होगा उसका वेद भाष्य उतना ही प्रशसनीय होगा । इसीलिए यास्क मुनि ने कहा हैं 'पारोवर्य-वित्सु तु खलु वेदितृषु भूयोविद्यः प्रशस्यो भवति ।' अल्पश्रुत को महाभारत के अनुसार वेद-भाष्य करने का अधिकार नही है । (८) ऋषित्व-मेधा तपस्या-बहुश्रुतता के साथ-साथ वेद-भाष्य कर्त्ता के लिए अनिवार्य वस्तु है मेधा तथा तपस्या । कोई भी व्यक्ति तपस्या तथा ऋषित्व के बिना केवल ज्ञान के आधार पर वेद का वास्तविक अर्थ नही कर सकता । निरुक्त में तो स्पष्ट रूप में कहा गया है 'न ह्येषु प्रत्यक्षमस्त्यनृषेरतपसो वा' (नि० १३।१२) अर्थात् जो तपस्वी तथा ऋषि नहीं हैं, वह वेदार्थ करने का अधिकारी नहीं है । तपस्या

तथा ऋषित्व के साथ-साथ मेधावी होना भी वेदार्थ करने के लिए अनिवार्य है। सांख्य दर्शन ५।४० में कहा गया है—'लोके व्युत्पन्नस्य वेदार्थ प्रतीतिः'। तैत्तिरीय संहिता ३।४।६।५ में तो स्पष्ट रूप में कहा गया है—'छन्दांसि खलु वा एतं नोपनमन्ति यं मेधा नोपनमति' अर्थात् जो मेधावी नहीं है, वह वेदार्थ नहीं जान सकता। वेदार्थ करने के लिए ऋषित्व को अनिवार्य मानते हुए आधुनिक भाष्यकार श्री अरविन्द लिखते है—'वेद के वचन उनके सत्य अर्थो में केवल उसी के द्वारा जाने जा सकते हैं जो स्वयं ऋषि या रहस्यवेत्ता योगी हों। अन्यों के प्रति मन्त्र अपने गुह्य ज्ञान को नहीं खोलते। दुर्गाचार्य ने निरुक्त १।१६ पर भाष्य करते हुए कहा है 'गम्भीर पदार्थो हि वेदः।' वेद का अर्थ अत्यन्त गम्भीर है। ऐसे गम्भीर अर्थ करने का सभी को अधिकार नहीं है।

9

भारतीय वेदभाष्यकारों की वेदार्थ शैली

डॉ० सत्यदेव चौधरी

(The author of the article has hinted at the long tradition of Vedic interpretation in India and based his views on the authority of Yāska. He has also hinted at some of the peculiarities of the Vedic commentary of Dayānanda. He has, for the benefit of readers, offered the comparative commentaries of different Indian scholars on some mantras and has concluded that Dayānanda is more correct. Ed.)

वेदों की व्याख्या अनेक दृष्टियों अथवा पद्धतियों से की जाती रही है। निरुक्त में इस सम्बन्ध में यत्र-तत्र अनेक संकेत मिलते हैं। 'चत्वारि वाक् परिमिता पदानि....' मन्त्र की व्याख्या में यास्काचार्य ने सात-आठ प्रकार के सम्प्रदायों-व्याख्याकारों एवं स्रोतों का उल्लेख किया है—ऋषि, वैयाकरण, याज्ञिक, नैरुक्त, अन्य आत्म-प्रवाद आचार्य तथा ब्राह्मण ग्रन्थ। निरुक्त में उक्त स्थल के अतिरिक्त निम्न अन्य स्थल भी उल्लेखनीय है जिनमें स्पष्ट संकेत मिल जाते हैं कि ऋग्वेद की व्याख्या किन पद्धतियों से की जाती रही है—वैयाकरण—१.१२०; ९.५ परिव्राजक—१.२; ऐतिहासिक २.१६; ७.७; नैदान ६.९; ७.१२ तथा पूर्व-याज्ञिक ७ २३; ८.५। इस प्रकार निरुक्त के अनुसार वेद मन्त्रों की व्याख्या उक्त विचारकों अथवा सम्प्रदायों के अनुसार निम्न पद्धतियों से की जाती रही है—(१) नैरुक्त (२) वैयाकरण (३) ऐतिहासिक (४) परिव्राजक (५) नैदान (६) पूर्वयाज्ञिक (७) याज्ञिक (८) आत्म-प्रवाद (अधिदैवत पद्धति) तथा (९) अध्यात्म पद्धति।

निरुक्तकार यास्क के पश्चात् सातवीं शती तक न जाने कितने भाष्यकारों ने वेद का भाष्य किया होगा, किन्तु वे आज उपलब्ध नहीं हैं। सातवीं शती में स्कन्दस्वामी, नारायण और उद्गीथ ने और इनके बाद माधवभट्ट, वेंकट-माधव, वानुष्कयज्वा, आनन्दतीर्थ तथा आत्मानन्द आदि ने ऋग्वेद का पूर्णतः अथवा अंशतः भाष्य किया। इन सबके पश्चात् वेदों के प्रसिद्ध व्याख्याता सायणाचार्य का नाम उल्लेख्य है जो १४ वीं शती में विद्यमान थे। मुद्गल ने सायणाचार्य के वेदभाष्य पर वृत्ति प्रस्तुत की है।

आधुनिक युग में स्वामी दयानन्द (१९वीं शती) का नाम विशेष उल्लेखनीय है जिन्होंने वेद-मन्त्रों की अपनी व्याख्या में पदों का अर्थ प्राचीन पद्धति के अनुसार निरुक्तियों के माध्यम से किया, और साथ ही, इन्द्र, अग्नि, वरुण, रुद्र आदि को पृथक्-पृथक् देवता न मानकर उन्हें ईश्वर के विभिन्न विशेषणों के रूप में स्वीकार किया।

वेद-भाष्य के लिए निम्न चार निकषों का उल्लेख किया गया है—

१. मन्त्रों का अर्थ यज्ञ में कहीं न कहीं काम देता है 'यज्ञेन वाचः पदवीयमायन्' (ऋग्वेद) अर्थात् समस्त वेदवाणी यज्ञ के द्वारा ही स्थान पाती है।

२. मन्त्रार्थ बुद्धि के अनुकूल हो, न कि प्रतिकूल "बुद्धिपूर्वा वाक्य-कृतिर्वेदे" (वैशेषिक. ६.१.१)।

३. मंत्रार्थ तर्क से सिद्ध किया गया हो निरुक्तकार के अनुसार देवताओं ने कहा कि तर्क ही ऋषि है। जो तर्क से गवेषणा करके अर्थ निश्चित करता है, वही वेदार्थ का ऋषि है (निरुक्त १३-१२)।[1]

४. मन्त्रार्थ धातुज हो। अर्थात् अर्थ प्रत्येक शब्द के धातु से निष्पन्न होता हो—"नाम च धातुजमाह निरुक्त, अर्थात् निरुक्त में धातुज अर्थ ग्रहण किये गये हैं।

किन्तु इन चारों निकषों के आधार पर एक साथ अर्थ कर सकना प्रायः सम्भव नहीं है। विशेषकर सर्वत्र यज्ञपरक अर्थ कर सकना अधिक सम्भव प्रतीत नहीं होता—इसके लिए पर्याप्त खींचतान करनी पड़ेगी। लगभग यही स्थिति धातुज अर्थ की भी स्वीकार की जा सकती है। प्रत्येक शब्द की धातु ढूंढने के लिए भी पर्याप्त खींचतान करनी पड़ेगी। पहले एक मन्त्र पर स्कन्दस्वामी, वेंकटमाधव तथा मुद्गल की वृत्ति प्रस्तुत की जा रही है—

इन्द्रं वयं महाधन इन्द्रमर्भे हवामहे, युजं वृत्रेषु वज्रिणम्।

(ऋग० १.७.५)

स्कन्दस्वामी—महाधने संग्रामनामैतत्। महति संग्रामे। इन्द्रम् एव अर्भे अल्प नामैतत्। अल्पे। क्व। पूर्वत्र निर्देशात् संग्राम एव। हवामहे आह्वयामः। युजम् युज्यतेऽसाविति युक्त सहायः तम्। वृत्रेषु संगाम व्यतिरिक्तेष्वपि च शत्रुषु इन्द्रमेव समाह्वयामः वज्रिणम्।

वेंकटमाधव—इन्द्रम् वयम् महति संग्रामे हवामहे, इन्द्रम् अल्पे च सहायम् उपद्रवेषु आयुधवन्तम्।

---

१. मनुष्या वा ऋषिषूत्क्रामत्सु देवानब्रुवन् को न ऋषिर्भविष्यतीति। तेभ्य एतं तर्कमृषिं प्रायच्छन् मन्त्रार्थचिन्ताभ्यूहमभ्यूढम्। तस्माद्यदेव किंचानूचानोऽभ्यूहति आर्षं तद् भवति (नि० १३-१२)

मुद्गल—वयम् अनुष्ठातारः महाधने प्रभूतधननिमित्तं तम् इन्द्रम् हवामहे आह्वयामः। अर्भे अल्पे स्वल्पेऽपि धने निमित्तभूते सति इन्द्रम् हवामहे। कीदृग् इन्द्रम् युजम् सहकारिणम्। वृत्रेषु शत्रुषु धनलाभविरोधिषु प्राप्तेषु तन्निवारणाय वज्रिणम् वज्रोपेतम्। मुद्गल का भाष्य वस्तुतः सायणभाष्य का ही संक्षेप है।

(१) धन शब्द का अर्थ स्कन्द और वेंकट ने संग्राम किया है किन्तु सायण और मुद्गल ने धन का अर्थ धन ही किया है।

(२) वज्रिन् शब्द का अर्थ स्कन्द ने नहीं किया वेंकट ने आयुधवत् अर्थात् किसी भी शस्त्र से युक्त अर्थ किया है, किन्तु सायण और मुद्गल ने वज्रोपेत अर्थात् वज्र नामक शस्त्र से युक्त अर्थ किया है।

यहाँ यह उल्लेखनीय है कि मन्त्र में महाधने पद अन्तोदात है निघण्टु में इसका संग्राम अर्थ किया गया है इसी आधार पर स्कन्दस्वामी तथा वेंकटमाधव ने भी संग्राम अर्थ किया है। इसके बाद सायणाचार्य ने 'महाधन' शब्द को उक्त संग्राम अर्थ बतलाने के उद्देश्य से इसकी व्युत्पत्ति इस प्रकार की है—महद् धनम् अत्र। अर्थात् जिसमें प्रचुर धन प्राप्त होता हो। किन्तु साथ ही सायण ने इस अर्थ को स्वीकार नहीं किया। सायण के अनुसार महाधने का अर्थ है प्रचुर धन के निमित्त यज्ञ। सप्तमी विभक्ति निमित्त अर्थ में है। सायण के अनुसार संग्राम अर्थ को अस्वीकृत करने का कारण यह है कि अन्तोदात्त पद में बहुव्रीहि समास न मानकर कर्मधारय समास माना जाता है। यदि पाठ महाधने अर्थात् पूर्वपद प्रकृति स्वर होगा तब बहुव्रीहि समास माना जाने के कारण संग्राम अर्थ ठीक था। किन्तु मूलपाठ महाधने अन्तोदात्त होने के कारण यहाँ कर्मधारय समास है और इसका विग्रह होगा—'महच्च तद्धनञ्च तस्मिन्' अतः यहाँ सायणानुसार महाधने पद का अर्थ है—महान् धन के निमित्त, न कि संग्राम।

अब एक मन्त्र द्वारा सायणाचार्य एवं दयानन्द के वेद भाष्यों की तुलना की जाती है—

वि ये भ्राजन्ते सुमखास ऋष्टिभिः प्रच्यावयन्तो अच्युता चिदोजसा।
मनोजुवो यन्मरुतो रथेष्वा वृषव्रातासः पृषतीरयुग्ध्वम्॥ १.८५.४।

सायण भाष्य का हिन्दी रूपान्तर—अपनी शक्ति के द्वारा न गिरने वाले पर्वत आदि को भी कंपाते हुए शोभन यज्ञ वाले मरुतगण अपने आयुधों से विशेष रूप से प्रकाशित होते हैं। हे मरुतगण तुम वर्षाजल के द्वारा सदैव समर्थ हो तथा जब तुम मन के समान वेगवाले अपने रथों में श्वेत बिन्दुओं वाली मृगियों को आगे-आगे नियोजित करते हो तभी वर्षा होती है।

स्वामी दयानन्द के भाष्य का हिन्दी रूपान्तर—हे मनुष्य लोगों ! (मनोजुवः) अर्थात् जैसे मन का वेग है, वैसे वेग वाले मानसिद्ध करो (मरुतो रथेषुः) इन रथों में मरुत अर्थात् वायु और अग्नि को मनोवेग के समान चलाओ और (आवृष आसासः) इनके योग जलों का भी स्थापन करो। (पृषतीरयुग्ध्वम्) जैसे जल के वाष्प घूमने की कलाओं को वेग वाली कर देते हैं वैसे तुम भी इनको सब प्रकार से युक्त करो। जो इस प्रकार से प्रयत्न करके सवारी सिद्ध करते हैं। वे (विभ्रन्ति) विविध प्रकार के लोगों में प्रकाशमान होते हैं। और (सुमखास ऋष्टिभिः) जो इस प्रकार से इन शिल्प विद्या रूप श्रेष्ठ यज्ञ करने वाले सब लोगों होते हैं (अच्युता चिदोजसा) वे कभी दुःखी होके नष्ट नहीं होते और सदा पराक्रम से बढ़ते जाते हैं। क्योंकि कला-कौशल से युक्त वायु और अग्नि आदि पदार्थों की सृष्टि अर्थात् कलाओं से (प्रच्यावयन्तो) पूर्व स्थान को छोड़कर मनोवेग यानों से आते जाते हैं, उन्हीं से मनुष्यों को सुख भी बढ़ता है। इसलिए इन उत्तम यानों को अवश्य सिद्ध करें

दोनों के भाष्यों को देखने से स्पष्ट है कि सायणाचार्य का दृष्टिकोण आधिदैविक है जबकि दयानन्द का वैज्ञानिक। इसी आधार पर स्वामी जी ने अनेक मन्त्रों की वैज्ञानिक व्याख्यायें प्रस्तुत की हैं। सायणभाष्य के अनुसार रथों में मृगियों को जोड़ने की कोई संगति नहीं लगती है।

अब एक मन्त्र के द्वारा दयानन्द तथा महीधर के भाष्यों की तुलना की जाती है—

यकासकौ शकुन्तिकाहलगिति वञ्चति ।
आहन्ति गभे पसो निगल्गलीति धारका ॥ यजु० २३.२२

शत० ब्राह्मण १३.२.९.६ में इस मन्त्र की निम्न व्याख्या की गयी है—विड्वै शकुन्तिकाहलगिति वञ्चति इति । विशो वै राष्ट्राय वञ्चति आहन्ति गभे पसो निगल्गलीति धारकेति । विड् वै गभो, राष्ट्रं वै पसो, राष्ट्रमेव विश्याहन्ति तस्माद् राष्ट्री विशं घातुकः । इस प्रकार शतपथकार ने मन्त्र की व्याख्या राष्ट्रपरक की है । किन्तु महीधर ने शतपथ के वचन को बिल्कुल भी ध्यान में न रखते हुए भग का अर्थ योनि तथा 'पस' का अर्थ पुंप्रजनन करके अश्लील व्याख्या की है । जबकि दयानन्द ने शतपथ के अनुसार भग तथा पस शब्दों के क्रमशः प्रजा तथा राष्ट्र अर्थ किये हैं ।

10

यजुर्वेद भाष्यकार उवट

डॉ० (श्रीमती) मधुबाला चावला

Uvaṭa, or Uvvaṭa, the renowned commentator of the Yajurveda, has based his method of interpretation on certain principles. He has detailed these principles in his introduction to the commentary; viz (i) we should know the deity, seer and the metre of every mantra; (2) he has underlined the inevitability of knowledge of every pada and vākya in a mantra; (3) while explaining a particular mantra we should enjoy the liberty of interchanging the gender, the case and the root of padas in the mantra; (4 the unwanted parts in a sentence should be left out while necessary words not available in a mantra should be augmented; (5) words placed at a distance should be placed together for the purpose of cohesive meaning; (6) the vratyas can be freely adopted for the purpose of meaning; etc. Besides, what Uvaṭa himself has explained, the author of the article has obtained some other peculiarities of Uvaṭa as a Vedic commentator, viz. (1 he has based his meanings on ritualistic tradition; (2) he often quotes scriptures to substantiate his views; (3) he is invariably brief and unrepetitive; (4) though a ritualist, he, at places, does not fail to refer to metaphysical interpretations; and (5) he often refers to the figures of speech like smile, metaphor, etc. Ed.]

शुक्ल-यजुर्वेद की माध्यन्दिन-शाखा के प्रथम भाष्यकार उवट ने वाजसनेयि-संहिता पर भाष्य कर वेदार्थ के स्पष्टीकरण में जो योगदान दिया है, वह वास्तव में प्रशंसनीय है। उवट-भाष्य का मूल्यांकन करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उसके भाष्य में एक अच्छे भाष्यकार के सभी गुण विद्यमान

है। अपनी व्याख्या-पद्धति एवं व्याख्या धर्मों को उवट ने वा० सं० का भाष्य प्रारम्भ करने से पूर्व भूमिका में ही स्पष्ट कर दिया है। इसमें उवट की भाष्य शैली की झलक मिलती है। उवट की यह विशेषता ही मानी जाएगी कि उसने अपनी शैली का संकेत सूत्र रूप में आरम्भ में ही दे दिया है। उवट ने मंगलाचरण के बाद ही स्पष्ट कर दिया है कि उसके भाष्य का आधार गुरु, तर्क तथा शतपथ ब्राह्मण है। इन्हीं के आधार पर उसने मन्त्रों के ऋषि, देवता एवं छन्दों को स्पष्ट किया है।[1]

गुरु से उवट का अभिप्राय संभवतः गुरु से प्राप्त विद्या है। तर्क से उसका अभिप्राय संभवतः तर्कपूर्ण विचार से है अर्थात् सोच-विचार कर ही उसने अर्थ स्पष्ट किये हैं।

उवट के अनुसार प्रत्येक मन्त्र का ऋषि देवता एवं छन्द जानना आवश्यक है। ऋषि क्या है? इसे उवट ने वा० सं० के भाष्य की भूमिका में इस प्रकार स्पष्ट किया है—पहले सृष्टि के आदि में विशिष्ट कर्मजनित स्मृति संस्कार आदि कर्मों से युक्त, सोकर जागे हुए के समान (सुप्तप्रतिबुद्धन्याय... जिस प्रकार सोकर जागा हुआ व्यक्ति अधिक सचेत होता है) विद्या से अभिव्यक्त हुए जो स्मर्ता अर्थात् सृष्टि की घटनाओं को स्मरण करने वाले तथा द्रष्टा अर्थात् मन्त्रद्रष्टा जो हिरण्यगर्भ आदि हैं, वे ही ऋषि हैं।[2] देवता के स्वरूप को स्पष्ट करता हुआ उवट बताता है कि जहां जिसकी स्तुति होती है एवं जिसका हविर्भाक्त्व होता है वह वहां देवता होता है। रूढ़ि से कोई देवता नहीं है।[3] इस प्रकार उवट के अनुसार शाखा आदि का देवत्व भी युक्त ही है। जो लोग यह आपत्ति करते हैं कि अग्निमूर्धा इत्यादि में अग्नि में तो महाभाग्य के कारण देवत्व ठीक है किन्तु शाखा आदि के जड़ होने के कारण देवत्व दुर्लभ है, उनके इस प्रश्न का समाधान करता हुआ उवट कहता है कि वस्तुतः अधिष्ठातृ देवता होता है। प्रतिमाभूत शाखादि उनके अर्थात् अधिष्ठातृ देवता के ही फलदात्रक होते हैं अतः यह दोषरहित ही है।

---

१. गुरुतस्तर्कतश्चैव तथा शातपथश्रुतेः।
ऋषीन्वक्ष्यामि मन्त्राणां देवताश्छन्दसं च यत्॥

२. तत्रहि पूर्वस्मिन्कल्पे विशिष्टकर्मजनितस्मृतिसंस्कारसंतानानुच्छित्तिधर्माणः सुप्तप्रबुद्धन्यायेन हिरण्यगर्भप्रभृतयः कल्पादौ सह विद्ययाभिव्यज्यमानाः स्मर्तारो द्रष्टारश्च ऋषय उच्यन्ते।

३. यस्य हि यत्र हविर्भाक्त्वं स्तुतिभाक्त्वं वा विद्यते सा तत्र देवता न रूढ्या एवं च सति शाखादीनां देवतात्वनुपपद्यत एव।

स्पष्टतः उवट ने जड़ पदार्थों का भी देवत्व उपचार से स्वीकार किया है।

उवट के अनुसार मन्त्र के ऋषि एवं देवता के अतिरिक्त छन्द को जानना भी आवश्यक है। छन्दोज्ञान के महत्व को स्पष्ट करता हुआ उवट ब्राह्मण के निम्नलिखित वचन को उद्धृत करता है—दायीं ओर असुरों और त्वष्टा के पुत्र राक्षसों को त्रिष्टुभों से नष्ट करता है अतः वज्र त्रिष्टुप् ही है। और आगे चलकर बाईस (अक्षर) गायत्रियां हो जाती हैं। इससे स्पष्ट है कि छन्द को न जानने वाला ऋचा के साथ अग्नि देवता के इस विशेष सम्बन्ध को नहीं जान पाता।[४]

ऋग् एवं यजुप् का स्तुत्य देवता के साथ अविच्छेद्य सम्बन्ध होता है, अतः विशेष ऋचा अथवा यजुप् उस देवता का प्रतिरूप ही है। इसलिए देवज्ञान के निमित्त ऋग् एवं यजुप् का ज्ञान भी आवश्यक है।[५] ऋक् एवं यजुप् सम्भवतया उवट के अनुसार तद्-तद् ऋचा अथवा यजुप के विशेष शब्द ही हैं।

उवट ने पद एवं वाक्य के ज्ञान को भी मन्त्र के लिए आवश्यक माना है। पद एवं वाक्य की उवट ने विस्तृत व्याख्या की है।

भूमिका के अंत में उवट ने 'अथव्याख्याधर्मा:' कहकर कुछ विशिष्ट नियमों का उल्लेख किया है। उवट ने 'व्याख्या के लिए व्याख्येय अंश की व्यवस्था को प्राथमिक आवश्यकता माना है। तदनुसार व्याख्या करते हुए अतिरिक्त पदों को छोड़ देना चाहिए, अनुपस्थित पद का वाक्य में समावेश करना चाहिए और दूरस्थ शब्द को सन्निकट लाना चाहिए, तत्पश्चात् शब्दों के क्रम को यथोचित रूप से व्यवस्थित करना चाहिए—

अतिरिक्तं पदं त्याज्यं हीनं वाक्ये निवेशयेत्।
विप्रकृष्टं तु संदध्यादानुपूर्व्यं च कल्पयेत्॥बृहद्देवता २।१००

व्याख्येय अंश की व्यवस्था में ही उवट लिंग, धातु एवं विभक्ति का सन्नमन करने के लिए कहता है—

लिङ्गं धातुं विभक्तिं च योज्यं वाक्यानुलोमतः।
यद्यत्स्याच्छान्दसं मन्त्रे तत्तत्कुर्यात्तु लौकिकम्। बृहद्देवता २।१०१

अर्थात् लिंग, धातु एवं विभक्ति को उनके अपने-अपने स्थान पर ही भावानुकूल ग्रहण करना चाहिए किसी भी मन्त्र में जो कुछ भी वैदिक हो उसे लौकिक बना लेना चाहिए।

---

४. छन्दोपिज्ञेयमित्यनेनैव दर्शयति येनैवमाह। 'दक्षिणतोऽसुरान्रक्षांसि त्वष्ट्रान्यपहन्ति त्रिष्टुब्भिर्वज्रो वै त्रिष्टुप्' (श० ब्रा० ६।२।३।६) इत्युपक्रम्य ता द्वाविंशतिर्गायत्र्यः संपद्यन्ते तदाग्नेय्यो भवन्ती' ति (श० ब्रा० ६।२।३।६) न ह्यच्छन्दोविद्देवतामाग्नेयीं सम्पदं वेदेति।

५. ऋचो यजूंषि चात्र विद्यन्ते तानि च ज्ञेयानीति।

इनमे से विभक्ति सन्नमन की पद्धति यास्क जितनी प्राचीन है ।[६]

उवट ने एक-एक करके उपर्युक्त व्याख्याधर्मों को उदाहरणों द्वारा स्पष्ट किया है—

१-अतिरिक्त पद का त्याग—मन्त्र में आए अतिरिक्त पद को छोड़ देना चाहिए। इसे स्पष्ट करने के लिए उवट ने 'इमा नु कं भुवनासीषधाम' (वा० सं० २५।४६) उदाहरण दिया है। इस मन्त्र में कम् अनर्थक निपात है अतः वाक्यार्थ करते हुए कम् को छोड़ देना चाहिए।

इस उद्धरण से ऐसा प्रतीत होता है कि प्रायः पादपूरण निपातों को ही उवट ने अतिरिक्त पद माना है।

अनुपस्थित पद का वाक्य में निवेश—इसका उदाहरण उवट ने 'अस्मादन्नादिति भागमवेक्षते' दिया है। यह का० श्रौ० सू० ३।८।१३ का वचन है। इसके अनुसार यजमान 'अस्माद् अन्नात्' (वा० सं० २।२५) इत्यादि मन्त्र के द्वारा भाग को देखता है। परन्तु 'अस्मादन्नात्' मन्त्र की पूर्ति उसी मन्त्र में पहले आए 'निर्भक्तः' इत्यादि शब्दों के द्वारा की जानी चाहिए।

दूरस्थ पद को सन्निकट लाना—इसे स्पष्ट करने के लिए उवट ने 'सं रेवतीर्जगतीभिः पृच्यन्ताम्' (वा० सं० २।२१) उदाहरण दिया है। यहां 'सं' इस दूरस्थ उपसर्ग को वाक्यार्थ में 'पृच्यन्ताम्' क्रिया के निकट रखना चाहिए। इस प्रकार 'सम्पृच्यन्ताम्' शब्द बनेगा।

परन्तु जहां तक उपसर्ग और क्रिया को सन्निकट लाने का प्रश्न है, यह कोई व्याख्यागत विशेषता नहीं है, क्योंकि व्याकरण के सूत्रों (छन्दसि परेपि; व्यवहिताश्च पा० १.४.८१, ८२) के अनुसार यह अत्यन्त स्वाभाविक है।

अव्यवस्थित आनुपर्वी—पदों की आनुपर्वी यथोचित रूप से व्यवस्थित हो इसे उवट ने उदाहरण द्वारा स्पष्ट किया है—'मानो मित्रो वरुणाअर्यमायुः (वा० सं०२५।२४) यहां मन्त्र के उत्तरार्द्ध 'यद्वाजिनो देवजातस्य' की व्याख्या पहले करनी चाहिए। इस मन्त्र के भाष्य में उवट कहता है कि उत्तरार्द्ध में यत् शब्द का योग होने के कारण इसकी व्याख्या पहले होगी।[७]

इसी नियम का अनुसरण करते हुए उवट ने अपने भाष्य में पदों की आनुपूर्वी का पूर्ण ध्यान रखा है।

व्यत्यय—आचार्य उवट ने मन्त्रों का अर्थ स्पष्ट करने के लिए व्यत्यय

६. यथार्थ विभक्तीः संनमयेत् (नि. २.१)।
७. तृतीयः पादः प्रथमं व्याख्यायते यच्छब्दयोगात्।

का अत्यधिक आश्रय लिया है। वा० म० के आधार पर व्यत्यय को निम्नलिखित भागों में विभक्त किया जा सकता है—

१-लिंग व्यत्यय —लिंग का वाक्य के अनुसार परिवर्तन कर लेना चाहिए, यथा— पवित्रे स्थो वैष्णव्यौ' (वा० मं० १।१२) इस मन्त्र मे 'पवित्र' शब्द नपुंसकलिंग हैं। 'वैष्णव्यौ' शब्द पुल्लिंग है। यहां वैष्णव्यौ' की ही सन्नति होगी क्योंकि पवित्र में लिंग अविष्ट है अर्थात् पवित्र शब्द का लिंग निश्चित है।

२-धातु व्यत्यय—धातु एवं धात्वर्थ की सन्नति करनी चाहिए। जैसे—अग्रेगुवो अग्रेपुव.' (वा० मं० १।१२) यहां 'अग्रेपुव.' पिबति' (पा धातु) का रूप है अथवा पवति' (पूधातु) का रूप है। इस सन्देह के होने पर श्रुति द्वारा निर्णय करना चाहिए।[8] यहा धातु सिद्ध करने के लिए उवट ने श० ब्रा० १।१।३।७ को उद्धृत किया है 'ता यस्त्रयमाः सोमस्य राज्ञो भक्षयन्तीति।' यहां इस प्रमाण के आधार पर पिबति' 'पा धातु' का रूप है।

३. विभक्ति व्यत्यय—विभक्ति का सन्नमन करना चाहिए। जैसे 'कस्मै देवाय हविषा विधेम' (वा० म० १३।४) यहां हविषा तृतीयान्त है किंतु वाक्य संयोग से इसका द्वितीया मे सन्नमन होगा।

उवट ने वा० सं० में अनेक स्थलों पर चतुर्थ्यन्त शब्दों का अर्थ षष्ठी परक किया है। उवट स्पष्ट-रूपेण पाणिनीय व्याकरण का अनुसरण करता है। षष्ठी के अर्थ में चतुर्थी का प्रयोग न केवल उवट ने माना है, अपितु वैदिक साहित्य में यत्र-तत्र ऐसे प्रयोग हैं जहां षष्ठी के अर्थ में चतुर्थी का प्रयोग हुआ है।[9] वा०स० के इन प्रयोगों से संहिता काल में भी इस नियम[10] की प्रवृत्ति स्पष्ट लक्षित होती है। इस दृष्टि से डा० रामगोपाल द्वारा यह प्रवृत्ति केवल ब्राह्मणों में कहीं-कहीं बताने से इस प्रयोग का क्षेत्र संकुचित हो जाता है।

४-वचन व्यत्यय—वा० सं० २५।३१ मन्त्र के 'सर्वाता ते अभिदेवेष्वस्तु' इस अंश में उवट ने वचन व्यत्यय माना है। यहां 'देवेषु' के बहुवचन होने के कारण उवट ने 'अस्तु' के स्थान पर 'सन्तु' बहुवचन माना है। यह व्यत्यय सर्वथा उचित ही है।

---

८. अत्र अग्रेपुव इति संदेहः किमत्र पिबते रूपं उत पवनेः। तत्र श्रुतितो निर्णयः।

९. पा० २।३।६२ पर वार्तिक-षष्ठ्यर्थे चतुर्थी वक्तव्या।

१० वै० व्या०, द्वितीय भाग, पृ० ८३१ (ज)।

५-उपसर्ग व्यत्यय—वा० सं० ११।८१ मन्त्र में 'संशितम्' शब्द में उवट ने उपसर्ग व्यत्यय माना है। इसमें उसने 'शो तनूकरणे' धातु मानी है और इसका अर्थ 'तीक्ष्णीकृत' किया है। किन्तु यहां व्यत्यय उचित नहीं प्रतीत होता क्योंकि संशितं एवं निशितं के अर्थ में कोई अन्तर नहीं है। संशितं का अर्थ भी 'तीक्ष्णीकृत' है और निशितं का भी। अतः उपसर्ग-व्यत्यय का कोई विशेष प्रयोजन प्रतीत नहीं होता।

स्थालीपुलाकन्यायेन इन उदाहरणों से यह स्पष्ट है कि यद्यपि उवट ने कई स्थानों पर आवश्यकता न होने पर भी व्यत्यय का आश्रय लिया है, तथापि उसके अनेक व्यत्यय आवश्यक भी प्रतीत होते हैं।[११]

६-वैदिक प्रयोगों को लौकिक रूप में परिणत कर लेना चाहिए—उवट की मान्यता है कि मन्त्र में जो छान्दस अर्थात् वैदिक प्रयोग हों उन सबको लौकिक शब्दों के द्वारा स्पष्ट करना चाहिए।

उवट ने उसका कोई उदाहरण भूमिका में नहीं दिया, वस्तुतः यह भी व्यत्यय का ही एक प्रकार है अतः उवट ने इसके उदाहरण की आवश्यकता नहीं समझी। किन्तु वा० सं० के भाष्य में वह वैदिक प्रयोगों का लौकिक रूप करके ही अर्थ करता है। अतः यह सर्वत्र व्यत्यय की श्रेणी में नहीं आता। यथा—वा० सं० २।१३ 'विश्वे देवास इह मादयन्ताम्' में आए 'देवासः' इस वैदिक प्रयोग के स्थान पर 'देवाः' लौकिक प्रयोग कर उवट ने अर्थ स्पष्ट किया है कि सब देव इस यज्ञ में प्रसन्न हों।[१२] वस्तुतः देवासः जैसे रूप वेद के स्वीकृत प्रयोग हैं।

सामान्य रूप से उवट ने उपर्युक्त व्याख्यावर्म भूमिका में माने हैं किन्तु उसके भाष्य के अध्ययन से व्याख्या पद्धति के अन्य भी अनेक संकेत प्राप्त होते हैं।

अध्याहार अथवा अनुषंग—वा० सं० १।१ मन्त्र के भाष्य में उवट कहता है कि मन्त्रार्थ करते हुए यदि आख्यात पद न हो तो आख्यात का अध्याहार अथवा अनुषंग कर वाक्य पूर्ण कर लेना चाहिए। प्रस्तुत मन्त्र 'इषे त्वोर्जे

---

११. यद्यत्स्याच्छान्दसं वाक्ये कुर्यात्तत्तु लौकिकम्। (वा० सं० उ० भा० भूमिका)

१२. किं च मनो...किं च विश्वेदेवासः देवा एव देवासः। 'आज्जसेरसुक्' सर्वे देवा इह कर्मणि मादयन्ताम्। हर्षं कुर्वन्तु।...तिष्ठ॥ (वा० सं०, उ० भा० २।१३)

त्वा' में आख्यात नहीं है अतः यहां अन्य शाखा में पढ़े गये आख्यात के द्वारा वाक्यपूर्ति की गई है[13]। 'छिनद्मि' इस आख्यात का अध्याहार कर लेना चाहिए। यह विचारणीय है कि यह अध्याहार भाष्यकार की कल्पना पर आधारित बिल्कुल स्वतन्त्र होना चाहिए अथवा प्रकरण औचित्य आदि का भी ध्यान रखा जाना चाहिए। इसी प्रकार 'ऊर्जे त्वा' के साथ 'संनमयामि' का अध्याहार कर लेना चाहिए। यहां 'छिनद्मि' एवं 'संनमयामि' के मन्त्रावयव न होने के कारण यह अध्याहार ही कहलाएगा।

अनुषंग तो मन्त्रावयव ही होता है। वाक्य की पूर्ति के लिए मन्त्र में आए शब्द को पुनः ले लेना चाहिए। यथा—'अस्मादन्नात्'[14] यह मन्त्रांश क्रियापद न होने के कारण अपूर्ण है अतः यहां इसी मन्त्र में पहले आये 'निर्भक्तः' शब्द को लेकर इसकी पूर्ति कर लेनी चाहिए। इसी प्रकार 'अस्यै प्रतिष्ठायां' इस वाक्य के पूर्ण न होने के कारण यहां भी 'निर्भक्तः' जोड़ लेना चाहिए।[15]

व्युत्पत्ति

उवट ने मंत्रार्थ स्पष्ट करने के लिए व्युत्पत्ति को भी एक आवश्यक पद्धति माना है। वा० सं० १।१ मन्त्र के भाष्य में वह स्पष्ट कहता है शब्दार्थ के सिद्ध हो जाने पर अभिधानाभिधेय भाव को क्रिया द्वारा स्पष्ट करने के लिए व्युत्पत्ति की जाती है। उवट के अनुसार व्युत्पत्ति वास्तव में मगधाधिपति के समान उस अभिधेय में ही स्थित रहती है। उवट उसे स्पष्ट करता है कि जिस प्रकार मगधाधिपति का मगध में अर्थात् उस जनपद पर आधिपत्य होता है किन्तु अन्य देश कान्यकुब्ज इत्यादि पर उसका स्वामित्व नहीं होता उसी प्रकार यहां भी उस शब्द विशेष के अभिधेय में ही क्रिया की प्रवृत्ति होती है, सर्वत्र नहीं। अर्थात् शब्द के वाच्यार्थ को क्रिया आदि के द्वारा उसके अर्थ को स्पष्ट करना चाहिए।

---

१३. इह त्वन्यशाखा परिपठितेनाख्यातेन सूत्रकारेण वाक्यपरिपूर्तिः कृता 'छिद्मीति चोभयोः साकाङ्क्षत्वात्सन्नमयामीतिवोत्तर' इति (वा० सं०, उ० भा० १।१)

१४. दिवि विष्णुर्व्यक्रंस्त··अस्मादन्नादस्यै प्रतिष्ठाया अगन्म स्वः संज्योतिषा भूम। (वा० सं० २।२५)

१५. अनुषङ्गस्तु मन्त्रावयव एव यथा—'अस्मादन्नान्निर्भक्तो योऽस्मान्द्वेष्टि यं च वयं द्विष्मः।' 'अस्यै प्रतिष्ठायां निर्भक्त' इत्यादि विष्णुक्रममन्त्रेषु परिपठितमिहाभिसंबध्यते। अपरिपूर्णत्वाद्वाक्यस्य।

व्युत्पत्ति का फल भी उवट ने बताया है। उवट के अनुसार श्रुति में व्युत्पत्ति के द्वारा हुए शब्दज्ञान को अभ्युदय का कारण माना गया है। उवट प्रणीता (जल) शब्द के निर्वचन-ज्ञान द्वारा फल को दिखाता हुआ कहता है कि जो व्यक्ति प्रणीता (जल) के प्राणीतत्व को निर्वचन द्वारा जानता है, वह प्रतिष्ठित हो जाता है।

इसी प्रकार पुरुष शब्द की व्युत्पत्ति के महत्व को भी उवट ने शत० ब्राह्मण १४।४।२।२ के उद्धरण द्वारा स्पष्ट किया है जो कि इस सबसे पहले उसने सारे पापों को जला दिया इसलिए वह पुरुष है। जो व्यक्ति यह जानता है वह उसे जला देता है अर्थात् परास्त कर देता है जो इससे पहले-अर्थात् उत्कृष्ट होना चाहता है।

ये दो उदाहरण देकर उवट स्पष्ट कहता है कि जिस प्रकार थाली में से एक चावल को देखा जाता है उसी प्रकार ये व्युत्पत्तियां उदाहरण रूप में दे दी गई हैं अन्य अभिधेयों को भी उसी प्रकार व्युत्पत्ति द्वारा स्पष्ट करना चाहिए।[१६]

उवट ने वा० सं० में यत्र-तत्र निर्वचनों द्वारा मन्त्रों को स्पष्ट किया है। कुछ निर्वचन तो उवट ने यास्क से उद्धृत किए हैं, कुछ वह शतपथ ब्राह्मण से देता है। किन्तु उवट के अपने स्वतन्त्र निर्वचन भी पर्याप्त हैं। कहीं-कहीं वह शब्द का पूर्ण निर्वचन देता है और कहीं आंशिक निर्वचन ही करता है।

पूर्ण निर्वचन

अचिष्टुः—उवट वा० सं० २०।४४ में 'अचिष्टुः' को त्वष्टा का विशेषण मानता हुआ इसका निर्वचन 'अचिष्टुः अचितस्त्यानशरीरः अञ्चनशीलो वा' करता है। अर्थात् बिना चयन के (अर्थात् किसी के द्वारा न बनाए जाने पर भी) जिसका शरीर विस्तृत अर्थात् व्यापक है अथवा जो गतिशील या सर्वत्र पहुंचने वाला है।

इनमें से प्रथम निर्वचन में 'चिञ् चयने' धातु है। नञ् करने पर 'अचिष्टुः' बनेगा। द्वितीय निर्वचन में अचि' (अञ्च्) गत्यर्थ धातु है।

आंशिक निर्वचन

उवट ने समस्त तथा तद्धित प्रत्ययान्त शब्दों के प्रसंग में कहीं-कहीं किसी शब्द का पूर्ण निर्वचन न देकर उसके किसी अंश का ही निर्वचन दिया है।

१६. एवं तत्र तत्र। एतच्च स्थालीपुलाकन्यायेन सर्वेष्वभिधेयेषु द्रष्टव्यम्।
—(वा० सं०, उ० भा० १।१)

कहीं तो उवट शब्द के एक अंग के अत्यधिक प्रचलित एवं प्रसिद्ध होने के कारण उसका निर्वचन नहीं देता, कहीं वह उस अंश का निर्वचन कहीं और कर चुका होता है तो उस शब्द के निर्वचन में उस अंग को छोड़ देता है और कहीं-कहीं वह शब्द के उस अंग की उपेक्षा कर देता है यथा—देवयजन 'देवा अनेन इज्यन्ते इति देवयजनम्' (वा० सं० १।३१) जिससे देवताओं की पूजा की जाती है वह देवयजन है। यहां पूजार्थक यज् धातु है। यहां उवट ने उत्तरांश का निर्वचन किया है किन्तु इसके पूर्वांग देव शब्द का निर्वचन वा० सं० १।४ के भाष्य में यास्क से उद्धृत किया है। संभवत: पुनरावृत्ति से बचने के लिए और देव शब्द के प्रयोग बाहुल्य के कारण उसने देव शब्द का निर्वचन यहां नहीं दिया।

इसके अतिरिक्त उवट ने स्वर आदि को भी भाष्य के लिए उपयोगी बताया है। उसकी पुष्टि में उसने एक उक्ति उद्धृत की है कि—मन्त्र जानने की इच्छा वाले को स्वर, वर्ण, अक्षर, मात्रा, उसका प्रयोग एवं अर्थ को पद-पद पर जानना चाहिए।[१७]

सामान्य रूप से उपर्युक्त व्याख्या पद्धति उवट ने स्वीकार की है और उसका भाष्य इसी शैली पर आधारित है किन्तु इसके अतिरिक्त भी उसके भाष्य की कुछ विशेषतायें है--

भाष्य शैली की विशेषताएँ--

१-परम्परागत अर्थ

उवट ने भाष्य करते हुए ब्राह्मणों, श्रौतसूत्रों के कर्मकाण्ड के आधार पर परम्परागत अर्थों को ही विशेष रूप से दिया है। वस्तुतः वह कर्मकाण्डीय परम्परा का आचार्य है।

२-सप्रमाण पुष्टि

उवट ने भाष्य करते हुये निराधार कोई अर्थ नहीं किया है। इसके लिए वह अपने भाष्य में श० बा०, का० श्रौ० सू०, निरुक्त, पाणिनि, ज्योतिष-शास्त्र आदि द्वारा अपनी बातों को पुष्ट करता हुआ ही भाष्य करता है। किन्तु उवट प्रायः इन ग्रन्थों एवं ग्रन्थकारों का नामोल्लेख नहीं करता। कहीं

---

१७ स्वरो वर्णोऽक्षरं मात्रा तत्प्रयोगोऽर्थ एव च। मन्त्रं जिज्ञासमानेन वेदितव्यं पदे पदे।

तो वह 'इति श्रुतिः'[१८] 'इतिज्योतिःशास्त्रोक्तेः'[१९] मात्र कह देता है। कहीं वह का० श्रौ० सू० एवं निरुक्त आदि में आये सिद्धान्तों का सारमात्र अपने भाष्य में देकर उन ग्रन्थों का संकेत भी नहीं करता। इसका कारण संभवतः यह है कि उवट के समय ये श्रुतियां आदि इतनी प्रचलित थीं कि वे सर्वविदित होने के कारण उसने इनके संकेत देने की आवश्यकता ही नहीं समझी।

३-संक्षिप्त भाष्य शैली

उवट ने अनावश्यक भाष्य विस्तार नहीं किया। यदि एक मन्त्र ग्रन्थ में दो बार आता है तो वह उसका पुनर्व्याख्यान नहीं करता। इससे उवट पुनरुक्ति के दोष से मुक्त हो गया है। इसी प्रकार एक बार व्याख्यात शब्दों का भी वह प्रायः पुनः अर्थ नहीं करता। सरल मन्त्रों का भाष्य भी उसने अनेक बार 'सुगमं व्याख्यानम्' अथवा 'स्पष्टार्थः' कहकर छोड़ दिया है।[२०] मन्त्रों में आने वाले आख्यानों[२१] का उवट ने संकेत मात्र दे दिया है जिससे भाष्य का अनावश्यक विस्तार न हो।

४-उदार दृष्टिकोण

यद्यपि उवट कर्मकाण्डी भाष्यकार हैं, अतः उनके द्वारा कर्मकाण्डपरक अर्थ करना अति स्वाभाविक है, किन्तु मन्त्रार्थ करते हुए उसने अति उदार दृष्टिकोण को अपनाया है। वह मन्त्रों के दार्शनिक एवं आध्यात्मिक पक्ष की भी उपेक्षा नहीं करता। कर्मकाण्ड के प्रसंग में भी उसने मन्त्रों के दार्शनिक पक्ष की यथासम्भव व्याख्या की है।

इसके अतिरिक्त भी वह भाष्य करते हुए केवल शब्दार्थ मात्र न कर अपने उदार दृष्टिकोण का परिचय देता है। यत्र-तत्र उसने मन्त्रों में आने वाले अलंकारों आदि को बता कर जहां अपनी उदारता को बताया है वहां उसके अलंकारशास्त्रीय ज्ञान की झलक भी इससे प्राप्त होती है। उवट-भाष्य में अलंकारों के उपभेदों का भी अनेक स्थलों पर संकेत मिलता है।

---

१८. वा० सं० १२,१६, ३।८,६

१९. वही—३।२६, १५।४३ आदि।

२०. वही—२६।५६, ३६।११ आदि।

२१. वा० सं० १।१६ मन्त्र के भाष्य में उवट ने 'ध्वनि ने यज्ञ पात्रों में प्रवेश किया' इस कथा का संकेत मात्र दिया है—'मनोर्ह वा ऋषभ आस' (श० ब्रा० १।१।४।१४) इसी प्रकार अन्य भी अनेक पौराणिक आख्यानों का उसने संकेत मात्र दिया है।

इससे ज्ञात होता है कि उसका अलंकार-शास्त्र का अध्ययन गहन था। उवट भाष्य में प्राप्त अलंकारों को निम्नलिखित भागों में विभक्त किया जा सकता है—

१-पूर्णोपमा—वा० सं० ११।५७ मन्त्र में उखा को माता से उपमा दी गई है। तदनुसार ही इसका अर्थ करता हुआ उवट कहता है कि जिस प्रकार माता अपने पुत्र को गोदी में धारण करती है उसी प्रकार उखा अग्नि को अपने गर्भ में धारण करे। यहां माता-उपमान, उखा-उपमेय, यथा-उपमावाचक शब्द एवं गर्भ में धारण करना सामान्य धर्म है। यहाँ उपमा के चारों अंग विद्यमान हैं अतः पूर्णोपमा है।

वा० सं० १२।८६ मन्त्र के भाष्य में उवट औषधि की उपमा क्षत्रिय एवं रुद्र से करता है। प्रस्तुत मन्त्र में आए उग्र शब्द के उवट ने दो अर्थ किए हैं—पहले अर्थ में वह इसे क्षत्रिय-वाची लेता है और इसकी तुलना औषधि से करता है—जिस प्रकार क्षत्रिय शत्रुओं को बाधित करता है उसी प्रकार हे औषधि! तुम भी रोगी के रोग को बाधित कर दो अर्थात् उसे रोगमुक्त कर दो।[२२] प्रस्तुत मन्त्र में क्षत्रिय-उपमान, औषधि-उपमेय, इव-उपमावाचक एवं बाधना-सामान्य धर्म है। यहाँ उपमा के चारों अंगों के होने के कारण पूर्णोपमा अलंकार है।

प्रस्तुत मन्त्र का एक अन्य अर्थ भी उवट ने किया है। दूसरे अर्थ में उवट उग्र शब्द को रुद्र का वाचक मानता है। जिस प्रकार रुद्र युगान्त में सारी सृष्टि को भस्मसात् कर देता है उसी प्रकार हे औषधि! तुम व्याधि को भस्मसात् कर दो।[२३] यहाँ रुद्र-उपमान, औषधि-उपमेय, इव-उपमावाचक एवं भस्मसात् करना सामान्य धर्म है। यहाँ भी उपमा के चारों अंग हैं अतः पूर्णोपमा है।

लुप्तोपमा—उपमान, उपमेय, उपमावाचक शब्द और साधारण धर्म-उपमा इन चारों अंगों में से साधारण धर्म आदि किसी एक अथवा दो या तीन अंगों के न होने पर लुप्तोपमा होती है। पूर्णोपमा के स्थल तो प्रायः मन्त्रों में स्वतः ही स्पष्ट होते हैं परन्तु लुप्तोपमा पहचान कर उसका यथोचित निर्देश भाष्यकार की विशेषज्ञता प्रदर्शित करता है।

---

२२. यस्यौषधीः। यस्य रोगिणः'''क्षत्रिय'''यथा शत्रून्बाधते एवं यूयमपि रोगिणो रोगं बाधध्वे इत्युपमार्थः।

२३. यद्वा उग्रो रुद्रः स एव त्रिशूलमव्ययेन शृणातीति मध्यमर्णाः स यथा युगान्ते सर्वं जगद् भस्मसात्करोति एवं यूयमपि व्याधिं कुरुध्वे।

वा०सं० ३।२८ मन्त्र[२४] में उवट ने लुप्तोपमा अलंकार माना है। प्रस्तुत मन्त्र के भाष्य में उवट कहता है कि हे ब्रह्मणस्पति! जिस प्रकार दीर्घतमस् के पुत्र कक्षीवान् ऋषि को सोम एवं स्तुतियुक्त किया है उसी प्रकार देवों के स्तोताओं को भी धन प्रदान आदि से संयुक्त करो। प्रस्तुत मन्त्र में उपमा-वाचक शब्द 'इव' के न होने के कारण लुप्तोपमा है।

लुप्तोपमा का वा० सं० में अन्य भी अनेक स्थलों पर प्रयोग हुआ है। वा० सं० २।२७, १६।४, ४१, २१।६ आदि मन्त्रों के भाष्य में उवट ने स्पष्ट-रूपेण लुप्तोपमा का उल्लेख किया है।

रूपक—उवट ने वा० सं० २१।५६ मन्त्र[२५] में आए 'देवैः हिरण्यपर्णः' (जो देवताओं के द्वारा सुवर्णमय पत्तों वाला है) अंश में रूपक अलंकार माना है अर्थात् देवता जिसके सुवर्णमय पत्ते हैं। प्रस्तुत मन्त्र में देवों पर हिरण्मय पत्रों का आरोप होने के कारण रूपक अलंकार है।[२६] यहाँ 'हिरण्मय पत्र' इस उपमान का 'देव' इस उपमेय पर आरोप है। यहाँ निषेधवाची शब्द न होने के कारण रूपक के लक्षण घटित होते हैं।

उवट ने न केवल अलंकार अपितु पशुओं इत्यादि की मनोवृत्ति आदि की ओर एवं प्राकृतिक तत्त्वों अथवा रात्रि आदि के स्वभाव की ओर भी यत्र-तत्र संकेत किए है। इससे ज्ञात होता है कि उवट का पशु-विज्ञान का अध्ययन अत्यन्त सूक्ष्म था। अश्व—उवट ने वा० सं० में अनेक स्थलों पर अश्व-योजन तथा अश्व के गुण, स्वभाव आदि पर प्रकाश डाला है।

अश्वयोजन—वा० सं० ६।१४ मन्त्र[२७] के भाष्य में उवट अश्व-योजन प्रकार को स्पष्ट करता हुआ बताता है कि अश्व ग्रीवा, कक्ष एवं मुख से रस्सियों से बंधा है। इस प्रसंग में उवट ने घोड़े को जोतने के लिए उसके विभिन्न अंगों पर बांधी जाने वाली विशेष रस्सियों का उल्लेख किया है।

---

२४. सोमानं स्वरणं कृणुहि ब्रह्मणस्पते। कक्षीवन्तं यऔशिजः॥

२५. देवो दैवैर्वनस्पतिर्हिरण्यपर्णो अश्विभ्यां सरस्वत्यां सुपिप्पल इन्द्राय पच्यते मधु।

२६. यस्य देवा हिरण्मयानि पर्णानि। रूपकोऽत्रालंकारः। यश्च'''मधुराणि फलानि।

२७. एषस्य वाजी क्षिपणिं तुरण्यति ग्रीवायां बद्धो अपिकक्ष आसनि क्रतुं दधिक्रा अनुसंसनिष्यदत्पथामङ्कां स्यन्वापनीफणत्स्वाहा॥

यथा—ग्रीवा में बांधे जाने वाली रस्सी को उवट ने उरोवघ बताया है, कक्ष प्रदेश में बांधी जाने वाली रस्सी को सन्नहरज्जु एवं मुख में बांधी जाने वाली रस्सी को कविका बताया है।

अश्व का स्वभाव—वा० सं० ९।१३ मन्त्र में आए 'स्कम्नवन्तः' शब्द की व्याख्या में उवट अश्व के स्वभाव को स्पष्ट करता है कि वे मार्गों को रोकते हुए चलते हैं।

इसी प्रकार अन्य अनेक मन्त्रों में उवट ने अश्व के शीघ्र-गमन, रथ ढोने के सामर्थ्य आदि स्वभाव को स्पष्ट किया है।

अश्व के विशेष अवयव—उवट ने वा० सं० के भाष्य मे आए अश्व के शरीर-सम्बन्धी अवयवों को भी स्पष्ट किया है, इससे उसके शरीर-विज्ञान के ज्ञान की ही पुष्टि होती है।

मस्तिष्क—वा० सं० २५।२ मन्त्र मे आए 'मस्तिष्क' शब्द को स्पष्ट करता हुआ उवट कहता है कि सिर के मध्य मे स्थित जर्जर (कोमल) मांस भाग ही मस्तिष्क है।[२८]

गौ स्वभाव—वा० सं० १५।४१ मन्त्र के भाष्य मे उवट गाय के स्वभाव की ओर संकेत करता हुआ कहता है कि गौयें सायंकाल में प्रज्वलित अग्नि को जानकर (देखकर) यह सोचती हैं कि हमारे दोहने का समय आ गया है। ऐसा सोचकर वे घर लौट जाती है। यह गाय का स्वभाव है कि वह इधर-उधर चरने के बाद सायंकाल मे अपने घर लौट जाती है।

श्वावित्—वा० सं० २३।५६ मन्त्र में आए 'श्वावित्' शब्द का अर्थ उवट ने 'सेधा'[२९] किया है। उवट भाष्य से ऐसा प्रतीत होता है कि सेधा कोई जानवर है जो कि सैकडो मूलों (जडों) को अगले दिन खाने के लिए अपने पेट में रख लेती है और सैकड़ों को खा लेती है। यह उसका स्वभाव है।[३०]

---

२८. अश्वस्य प्राणवायुना''''मस्तके भवं मस्तिष्कं शिरोमध्यस्थो जर्जरो मांसभागः। मस्तकमिष्यति'''।

२९. मोनियर विलियम्स कोष मे 'सेधा' का अर्थ 'हैज्ज हॉग' अथवा 'पारक्यू-पाइन' दिया गया है। तदनुसार यह 'साही' नामक पशु विशेष हो सकता है।

३०. श्ववित् सेधा उच्यते। सा हि शतं मूलानां श्वोभक्षणाय कुक्षौ स्थापयति शतं च भक्षयति स हि तस्याः स्वभावः।

उवट ने न केवल जीव-जन्तुओं के स्वभाव आदि को ही बताया है अपितु वह प्रकृति के जड़ तत्वों के स्वभाव को भी अपने भाष्य में स्पष्ट करता है।

रात्रि—रात्रि के स्वभाव को बताता हुआ उवट कहता है कि वह रूप का भक्षण कर लेती है, यह उसका स्वभाव है। रात्रि के अन्धकार के कारण समस्त वस्तुयें लुप्त सी हो जाती हैं। सम्भवतः इसीलिए उवट ने उसे रूप का भक्षण करने वाली बताया है।

ओज और सह—उवट ने वा० सं० के भाष्य में यत्र-तत्र मानवीय वृत्तियों को भी बताया है। यथा—वा० सं० १०।१५ मन्त्र में आए 'ओजोऽसि' की व्याख्या में उवट कहता है कि ओज मन की वृत्ति है। इसकी तुलना में 'सहः' को स्पष्ट करते हुए उवट ने बताया है कि 'सहः' बाह्य बल है अर्थात उसका सम्बन्ध शारीरिक बल से है। सार रूप में उवट ने यहां बाहुबल के साथ मनोबल की आवश्यकता को भी समान महत्त्व प्रदान किया है।

उपर्युक्त समस्त विशेषताओं से स्पष्ट है कि उवट-भाष्य अत्यन्त परिपक्व, सुलभा हुआ एवं स्पष्ट है। उवट भाष्य की सबसे आकर्षक विशेषता है उसका संक्षेप। संक्षिप्त भाष्य के कारण वह प्रायः पुनरुक्ति के दोष से मुक्त है। किन्तु कहीं-कहीं उवट का संक्षेप मन्त्रार्थ को पूर्ण रूपेण समझने में बाधक हो जाता है।

11

दयानन्द की वेदभाष्य शैली

डॉ० सत्यकाम वर्मा

(In the beginning the article throws light on some objections raised against the commentary on Vedic mantras given by Dayānanda; viz Dayānanda at times has not given importance to the syntactical structure of the Vedic language; he has explained the same mantras differently on different occasions; the accent system of the Vedic language has not been properly taken care of; the grammatical rules have not been properly followed though he has proposed to do so; etc. Subsequently, the article tries to analyse the substance or otherwise in some of the proposed objections, and has offered the conclusion(a)that though the mantras have been differently explained on different occasions, yet the spirit behind it remains unchanged; (b) Dayānanda's Ṛgbhāṣya was mainly motivated by the fact that the Indian commentators like Sāyaṇa did not present real expositions of the Vedic mantras; (c) Dayānanda, like Yāska, has tried to invent new root-suffix system while explaining some mantras; and so on. The author of the article feels that Dayānanda did not explain all the Vedas only because of the paucity of material resources and has only given us some guiding principles for Vedic exegecy. Ed)

विषय अत्यन्त विस्तृत है। इस पर अनेक शोधप्रबन्ध लिखे जा चुके हैं। अतः एक लघु पत्र में इतना विशाल विषय समेटना असम्भव है। अब तक इस दिशा में विशेष प्रयत्न करने वालों के नाम अनुक्रम से इस प्रकार हैं—डा० रामगोपाल, डा० सुधीर कुमार गुप्त, डा० रामनाथ, डा० श्रीनिवास शास्त्री आदि। अन्य विद्वानों ने भी समय-समय पर लिखा है। सब का परिशीलन

करके तथा अपने स्वाध्याय के परिणामस्वरूप जिन निष्कर्षों पर पहुंचा हूं उनकी एक झलक मात्र ही इस निबन्ध में देने का प्रयास है।

कारण यह है कि कभी-कभी विद्वद्गोष्ठी में स्वामी दयानन्द के वेदभाष्य एवं अन्य सम्बद्ध कार्यों को लेकर चर्चा छेड़ने पर कुछ ऐसी आपत्तियां की जाती हैं जिन्हें विरोधपरक न कहकर शुद्धतः विद्वज्जिज्ञासा ही कहना अधिक उचित है। उन्हें हम निम्न रूप में परिगणित कर सकते हैं—

(i) दयानन्द ने अग्नि, मरुत, विष्णु, इन्द्र, वायु आदि सभी देवताओं को एक ही परमात्मापरक स्वीकार करके उनसे सम्बद्ध ऐतिहासिक या आख्यानात्मक तथ्यों का अर्थ बदल दिया है।

(ii) व्याकरण के आश्रय की घोषणा करके भी सायण और पाणिनि की परम्परा का पूर्ण अनुसरण नहीं किया है। अनेकत्र तो व्याकरणात्मक अर्थों में परम्परा की उपेक्षा भी की है।

(iii) अनेक स्थानों पर व्याकरणात्मक विभक्तियों, निरुक्तियों, सम्बोधनादि की स्थिति, क्रियारूपादि का अर्थ उनके प्रयोग की दृष्टि से न करके स्वेच्छापूर्वक किया है।

(iv) वाक्य रचना का भी ध्यान पूरी तरह नहीं दिया है।

(v) एक ही मन्त्र की विविध स्थलों पर विविध रूप में व्याख्या की है।

(vi) स्वरित, उदात्त आदि का भी अर्थ करते समय ध्यान नहीं रखा।

इन आपत्तियों के सम्बन्ध में प्रायः व्यक्त किये जाने वाले मत को लिपिबद्ध करने का प्रयास अपेक्षित है।

कारण—उक्त आपत्तियों के नियमित समाधान एवं निराकरण पर बढ़ने से पूर्व कुछ मूल तथ्यों को समझ लेना अत्यावश्यक है क्योंकि उन्हें जाने बिना ही कोई भी किसी प्रकार की आपत्तियों को उठा सकता है।

दयानन्द को विरजानन्द ने व्याकरण की जो दृष्टि दी और व्याकरण को ही वेदार्थ का मूल साधन बताया, उसके अनुसार दयानन्द भी यास्क के ही पूर्व घोषित निष्कर्ष पर पहुँचे—'महाभाग्याद् देवताया एक एवात्मा बहुधा स्तूयते' (नि०)। अर्थात् ईश्वर एक है और अन्य सब दिव्य शक्तियों से युक्त तत्त्व उसी की विविध शक्तियों से अनुप्राणित अथवा उसके आंशिक शक्तिमात्र होकर अवभासित है। अतः उनकी दृष्टि में जिन भी देवों का नाम वेद में कहीं भी आता है वह दो ही रूप में अर्थाभिव्यक्ति कर सकता है—

(i) उस नाम से जानने योग्य भौतिक वस्तु और उसकी सीमित शक्तियों के अर्थ में, अथवा,

(ii) परमात्मा की ही एक शक्ति-विशेष के इङ्गित द्वारा स्वयं परमात्मा को सूचित करने के लिए।

यह दृष्टि उन्हें वेदभाष्य में यास्क के समतुल्य ठहराती है। देव-दृष्टि को समझाते हुए यास्क ने अपनी त्रिविध देवकल्पना में तीन देवस्तरों की क्रमशः (i) आधिभौतिक, (ii) आधिदैविक और (iii) आध्यात्मिक रूप में जो कल्पना की है, उसे अग्नि, पर्जन्य, आदित्य आदि के भेद से समझाते हुए वे अन्त मे वैश्वानर के रूप में एक ही परम देव स्वीकार करते हैं। अपने युग के अज्ञानान्धकार को देखते हुए ऋषि दयानन्द ने आध्यात्मिक दृष्टि से एक ही महादेव परमात्मा को स्वीकार किया और आध्यात्मिक अर्थ में अग्नि, इन्द्र आदि का अर्थ व्याकरण और निरुक्त के आधार पर परमात्मा की ही विविध शक्तियो के उद्घोषक के रूप मे स्वीकार किया। इसलिए 'एकेश्वर-वाद या 'महादेववाद' को ही ऋषि की निष्ठा का आधारभूत सत्य कहा जा सकता है। निःसन्देह यास्क की भांति व्याकरण के परम पंडित होकर भी भी दयानन्द निरुक्त या निर्वचन पद्धति का आश्रय व्याकरण के प्रमुख अंग रूप मे मानकर ही बढ़ रहे थे।

वेदभाष्य में प्रवृत्ति का कारण—जहा मध्ययुगीन ईश्वर भावना से दयानन्द विचलित थे और सच्चे ईश्वर के स्वरूप को जानने की उत्कण्ठा से व्यग्र थे, वहा उनके गुरु विरजानन्द अपनी प्रज्ञाचक्षु से इस तथ्य को पाकर अत्यन्त खिन्न थे कि महान् वैयाकरण माधव एवं उनके परम वेदविद् भाई सायण, दोनों ने ही जिस वेदभाष्य को वेदों के पुनरुद्धार की भावना से पूर्ण किया, उसमें न तो व्याकरण की पूर्ण रक्षा हुई और न ही यास्क की आर्ष पद्धति को पूर्णतः अपनाया गया। अतः उन्होने ऋषि को जो दृष्टि दी, वह जहा ऋषि की मूल जिज्ञासा को शान्त करने वाली थी, वहा बुद्ध-युग से लेकर मध्ययुग तक की परिव्याप्त ईश्वर सम्बन्धी अवैदिक एवं अनार्ष धारणाओं पर आश्रित सायण, माधव, महीधर और उव्वट आदि की त्रुटियों को भी उद्घाटित करने वाली थी। सम्भवतः इसका कारण इन विद्वानों का समसामयिक परिस्थितियो से प्रभावित अनार्ष एवं परवर्ती ग्रन्थों पर आश्रित रहना था तथा साथ ही साथ स्वानुभूति एवं धर्मसाक्षात्कार का अभाव था। अतः वेदोद्धार की चिन्ता होने पर भी किसी मूल निष्ठा एवं व्यग्रता से

परिचालित न होने के कारण वे अपने कर्त्तव्य की इतिश्री केवल व्याकरण के आश्रय पर ही मान बैठे।

सम्भवतः दयानन्द का आक्रोश उनके प्रति इतना न होता और वे भी अपना वेदभाष्य बिना किसी सिद्धान्त के व्याख्या कर देते, यदि उन्हें इससे होने वाला एक अन्य कुपरिणाम बहुत भयंकर रूप में व्यथित न कर रहा होता। वे यह देख रहे थे कि सायणादि ने व्याकरण मात्र को दृष्टि में लेकर अग्नि, सूर्यादि से सम्बद्ध मन्त्रों का जिस प्रकार अर्थ किया, उसको ही पढ़कर जो पाश्चात्य विद्वान् मैक्समूलर आदि वेदभाष्य में प्रवृत्त हो रहे थे वे अपने अधकचरे व्याकरण ज्ञान के आधार पर उसमें भी और भौतिकवादी संशोधन कर रहे थे तथा प्रतीकात्मक और वेदमन्त्रों को लाक्षणिकता से आपूर्ण उक्तियों की भांति सामान्य बोलचाल की बातें मात्र सिद्ध कर रहे थे। इसी का परिणाम यह है कि उन्होंने सायण आदि की मूल भावना को बिना समझे वेदों को बहुदेववादी, वैदिक ऋषियों को जड़देव उपासक एवं वैदिक उपासना पद्धति को परवर्ती दूषित कर्मकाण्ड पर आधारित मात्र सिद्ध कर दिया है। इस प्रकार उन्होंने एक नया काम यह किया है कि जहां सायण आदि ने अपनी बुद्धि से वैज्ञानिक एवं आधुनिक दृष्टि से चमत्कारपूर्ण रहस्यों को सामान्य तथ्यों की भांति उद्घोषित किया था उन्हें इन पाश्चात्य विद्वानों ने मूर्खताजन्य कपोल कल्पना-मात्र घोषित करके वहां सर्वथा नये, अज्ञानपूर्ण एवं अवनतिपरक अर्थों की अभिव्यक्ति की। परिणामतः, एक ओर वे भारत के अतीत को मानवता की प्रथम सर्वोच्च निधि घोषित कर रहे थे, वहाँ दूसरी ओर उन्होंने वेदों को सचमुच ही 'गडरियों के गीत' जैसी वस्तु घोषित कर दिया। इस पर भी विडम्बना यह है कि वे सायण आदि को ही अपना मूल स्रोत एवं प्रकाशस्रोत उद्घोषित करते रहे।

दयानन्द इस बात से व्यथित थे। एक ओर जहां वे सायण के व्याकरण ज्ञान के अत्यधिक प्रशंसक थे, दूसरी ओर वहां उन्हें यह दुःख था कि सायण भी उनकी भांति यास्कीय एकात्मवाद या एकेश्वरवाद अपि वा महादेववाद से क्यों व्यथित नहीं थे। उन्हें यह भी दुःख था कि सायण विज्ञान के केवल उन्हीं तथ्यों को उद्घाटित कर पाए जो उनके युग तक किसी न किसी भांति सत्य और मान्यता प्राप्त हो सकते थे। उन्होंने युग से ऊपर उठकर वेद में वर्णित तथ्यों को वैदिक तथ्यों की भांति यथावत् रूप में

क्यों प्रकट नहीं किया। ये ही सब कारण थे जिनसे व्यथित होकर दयानन्द वेदभाष्य में प्रवृत्त हुए।

निष्ठा के मूल सूत्र—अधिक विस्तार में न जाकर दयानन्द के निष्ठा के मूल सूत्र को हम निम्न रूप में गिना सकते हैं—

(१) ईश्वर एक, सर्वव्यापक, सर्वशक्तिमान, आदि है। अन्य देव उसी की शक्तियां मात्र हैं।

(२) वेद ईश्वरकृत है तथा ईश्वरीय ज्ञान की निधि हैं, इसलिए सब सत्य विद्याओं के मूल हैं।

(३) भारत का अतीत अत्यन्त समृद्ध एवं गौरवशाली था।

(४) भारत के इतिहास की तोड़-मोड़, ईर्ष्या, अज्ञान आदि से जनित है।

(५) फिर से भारत को जगद्गुरु देखने को इच्छा है।

ऋ० भा० भू० में वे अपनी भाष्य पद्धति का आधार इस श्लोक में घोषित करते है—

आर्याणां मुन्यृषीणां या व्याख्यारीतिः सनातनी।
तां समाश्रित्य मन्त्रार्था विधास्यन्ते तु नान्यथा॥

उनके वेदभाष्य को पढ़ते हुए यदि उक्त बातों को हम ध्यान में रखें तब यह स्पष्ट होगा कि व्याकरण, इतिहास, कर्मकाण्ड आदि की दृष्टि से जिन्हें हम अशुद्धियां समझ बैठते हैं, वास्तव में वे ही उनकी भाष्य शैली की पृथकता एवं एकात्मता की प्रतीत है। उनका वेदभाष्य केवल मन्त्रों के शाब्दिक अर्थ तक ही सीमित नहीं है, बल्कि वह एक समग्र भावना से जन्म लेने वाला तथ्य है। परम व्याकरणवित् होने के कारण ऋषि स्फोट में विश्वास रखते थे और मन्त्रार्थ का वह स्फोट उनके हृदय मे जिस भी रूप में हुआ, व्याकरण निरुक्त आदि की सहायता से तत्रस्थ शब्दों का शाब्दिक या पदगत अर्थ भी उन्होंने उसी को व्यक्त करने के लिए उससे सम्बद्ध रूप में कर दिया। यही कारण है कि हम कारक आदि के परम्परागत अर्थों को वहां न पाकर एक समग्र तथ्य के अंगभूत रूप में पाते हैं।

(क) भाष्यशैली के मूल आधार ग्रन्थ—(१) ऋग्वेद भाष्य भूमिका, (२) ऋग्वेद भाष्य, (३) यजुर्वेद भाष्य, (४) सत्यार्थ-प्रकाशादि।

(ख) भाष्य की मूल भावना—(१) मूलतः एकेश्वरवाद और त्रैतवाद में विश्वास, (२) परब्रह्म के निराकार, सर्वशक्तिमान्, सर्वव्यापी होने में निष्ठा,

और (३) जीव और प्रकृति की स्वतन्त्र सत्ता एवं शक्तियों में आस्था। सत्यार्थप्रकाश भूमिका से यही बात स्पष्ट है।

स्वयं रूढ़ि के पुजारी नहीं—यहाँ एक तथ्य पर बल देना आवश्यक हो जाता है। वह यह कि स्वयं दयानन्द ने एक ही मन्त्र का विविध-ग्रन्थों में विविध प्रकार से भाष्य किया है। एक कारण यह है कि ऋग्वेदादि भाष्य भूमिका वे संस्कृत में सत्यार्थप्रकाश से पहले लिख चुके थे और वेदभाष्य को सम्भवतः सत्यार्थप्रकाश के बाद लिखा। परिणाम यह है कि वे कहीं भी एक जगह किए अर्थ को दूसरी जगह उसी रूप में नहीं लिख देते, बल्कि उन स्थलों पर नए सिरे से अर्थ में प्रवृत्त होते हैं। उदाहरण के लिए हम निम्न मन्त्रों की ओर ध्यान दिलाना चाहेंगे—

(१) 'तत्सवितुर्वरेण्यं'···के रूप में ज्ञात गायत्री मन्त्र या उसके अंश का अर्थ उन्होंने सत्यार्थप्रकाश, ऋग्वेद (३-६-१०) एवं यजुर्वेद (३६-३) में भिन्न-भिन्न शब्दों में किया है। यद्यपि मूल भावना सर्वत्र एक ही रही है।

(२) 'स्थिरा वः सन्त्वायुधाः···'ऋ (१-३९-२) का अर्थ मूलतः एक ही भावना को लेकर भी ऋ० भा० भू०, सत्यार्थ, ऋ० भा० में भिन्न-भिन्न पदक्रम एवं पदार्थ भिन्नता के साथ किया गया है। यही बात निम्न मन्त्रों में भी देखी जा सकती है—

(३) 'युवा सुवासाः परिवीत आगात्'··· ऋ० (३-८-४) ऋ० भा० एवं सत्यार्थ० में (५) 'आ धेनवः'···ऋ० (३-५५-१६, ऋ० भा० एवं सत्यार्थ में (४) 'पूर्वीरहम् शरदः,'···ऋ० (१-१७९-१) ऋ० भा० एवं ऋ० भा० भू० में, (६) 'तमीशानं'···ऋ० (१-८९-५) ऋ० भा० भू० एवं ऋ० भा० में:—

युवा सुवासाः परिवीत आगात्स उ श्रेयान्भवति जायमानः।
तं धीरासः कवय उन्नयन्ति स्वाध्यो मनसा देवयन्तः॥

पदार्थ—ऋग्वेद भाष्य जो आठवें वर्ष से लेकर ब्रह्मचर्य के साथ विद्या को ग्रहण किए हुए (युवा) युवावस्था को प्राप्त (सुवासाः) सुन्दर वस्त्रों को धारण किये (परिवीतः) और सब ओर से विद्या में व्याप्त हुए ब्रह्मचर्य से घर को (आ, अगात्) आवे (स, उ) वही विद्या में (जायमानः) प्रसिद्ध हुआ (श्रेयान्) अति प्रशस्त (भवति) होता है (तम्) उसको (देवयन्तः) कामना करते हुए (धीरासः) बुद्धिमान् (स्वाध्यः) सुन्दर विद्या का आधार करने वाले (कवयः) सर्वोत्तम विद्वान लोग (मनसा) विज्ञान वा अन्तःकरण (उत् नयन्ति) उन्नत करते उत्तम मानते हैं।

सत्यार्थप्रकाश—जो पुरुष (परिवीतः) सब ओर से यज्ञोपवीत ब्रह्मचर्य सेवन से उत्तम शिक्षा और विद्या से युक्त (सुवासा) सुन्दर वस्त्र धारण किया हुआ ब्रह्मचर्ययुक्त (युवा) पूर्ण जवान होके विद्या ग्रहण कर गृहाश्रम में (आगात्) आता है (स उ) वही दूसरे विद्याजन्म में (जायमानः) प्रसिद्ध होकर (श्रेयान्) अतिशय शोभायुक्त मङ्गलकारी (भवति) होता है (स्वाध्य) अच्छे प्रकार ध्यानयुक्त विज्ञान से (देवयन्त) विद्यावृद्धि की कामनायुक्त (धीरासः) उन्नतिशील कर प्रतिष्ठित करते हैं और जो ब्रह्मचर्य धारण बिना उत्तम शिक्षा का ग्रहण किए बिना अथवा बाल्यावस्था में विवाह करते हैं, वे स्त्री-पुरुष नष्ट-भ्रष्ट होकर विद्वानों में प्रतिष्ठा को प्राप्त नहीं होते।

आ धेनवो धुनयन्तामशिश्वीः सबर्दुघाः शशया अप्रदुग्धाः।
नव्यानव्या युवतयो भवन्तीर्महद्देवानामसुरत्वमेकम्॥

पदार्थ—(ऋग् भाष्य) हे मनुष्यो! आप लोगों के (सबर्दुघाः) सब मनोरथों को पूर्ण करने वाली (शशयः) शयन करती सी हुई (अप्रदुग्धाः) नहीं किसी प्रकार से भी बहुत दुही गई (धेनवः) वाणियाँ (अशिश्वीः) बालाओं से भिन्न (नव्यानव्या) नवीन नवीन (युवतयः) यौवनावस्था को प्राप्त ब्रह्मचारिणी स्त्रियाँ जैसे वैसे (देवानाम्) विद्वानों में (महत् बड़े (एकम्) द्वितीय रहित (असुरत्वम्) दोषों को दूर करने वाले को (आ, धुनयन्ताम्) अच्छे प्रकार कंपाइए।

सत्यार्थ—जो (अप्रदुग्धाः) किसी ने न दुही हो उन (धेनवः) गौओं के समान (अशिश्वीः) बालावस्था से रहित (सदुर्घाः) सब प्रकार के उत्तम व्यवहारों को पूर्ण करनेहारी (शशयाः) कुमारावस्था का उल्लंघन करनेहारी (नव्यानव्याः) नवीन नवीन शिक्षा और अवस्था से पूर्ण (भवन्तीः) वर्तमान (युवतयः) पूर्णयुवावस्थास्थ स्त्रियाँ (देवानाम्) ब्रह्मचर्य सुनियमों से पूर्ण विद्वानों के (एकम्) अद्वितीय (महत्) बड़े (असुरत्वम्) प्रज्ञाशास्त्रशिक्षायुक्त प्रज्ञा में रमण के भावार्थ को प्राप्त होती हुई तरुण पतियों को प्राप्त हों (आधुनयन्ताम्) गर्भ धारण करें।

स्थिरा वः सन्त्वायुधा पराणुदे वीळू उत प्रतिष्कभे।
युष्माकमस्तु तविषी पनीयसी मा मर्त्यस्य मायिनः॥

पदक्रम—(ऋ० भा० भू०)—स्थिरा वः आयुधा स्थिरा पराणुद वी उत प्रतिष्कमे युष्माकमस्तु तविषी मा मर्त्यस्व मायिनः।

सत्यार्थ०—वः आयुधा पराणुदे उत प्रतिष्कमे वा स्थिरा सन्तु युष्माकं तविषी पनीयसी अस्तु मा मर्त्यस्व मायिनः।

ऋ० भा०—वः आयुधा पराणुदे उत प्रतिष्कमे स्थिरा वो तविषी पनी-यसी अस्तुमायिनः मर्त्यस्व मा।

पूर्वीरहं शरदः शश्रमाणा दोषावस्तोरुषसो जरयन्तीः।
मिनाति श्रिय जरिमा तनूनामप्यूनु पत्नीवृषणो जगम्युः॥

पदक्रम —ऋ० भा०—अहं पूर्वीः शरदः दोषाः वस्तोः जरयन्ती उपसः शश्रमाणा अपि उ तनूनाम् जरिमा श्रियं मिनाति वृषणः पत्नीः न जगम्युः।

सत्यार्थ०—नु शश्रमाणाः वृषणः पत्नीः जगम्युः पूर्वीशरदः जरयन्तः उपसः दोषाः वस्तोः तनूनाम् श्रियम् जरिमा मिनाति अहम् अपि।

तत्सवितुर्वरेण्यं भर्गो देवस्य धीमहि।
धियो यो नः प्रचोदयात्॥

पदक्रम—ऋ० भा०—यः नः धियः प्रचोदयात् सवितुः देवस्य तत् वरेण्यम् भर्गः धीमहि।

सत्यार्थ०—सवितुः देवस्य वरेण्यं भर्गः धीमहि यः नः धियः प्रचोदयात्।

अन्तर का रहस्य—हम देख सकते हैं कि उक्त सभी उदाहरणों में दयानन्द ने पदक्रम तक बदल डाला है। विभक्ति आदि के अर्थों को भी विविध रूपों में लिया है। इस पर भी मूलार्थ तीनों ही जगह प्रत्येक मन्त्र का लगभग एक ही है। तब फिर इस अन्तर का कारण क्या है? हमारी दृष्टि में एक ही बात सर्वप्रधान रूप में सामने आयी है और वह यह कि दयानन्द मन्त्र को एक सजीवादित्त मानकर चलते थे। अतः जिस भी प्रकरण या प्रसंग में वे उस मन्त्र की व्याख्या करने में प्रवृत्त होते थे तथा जिस प्रकार के पाठक वर्ग के सम्मुख प्रस्तुत करने के लिए वे उस पुस्तक विशेष को लिख रहे होते थे, उस सब को ध्यान में रखकर ही वे मन्त्रार्थ को करते थे। उनके लिए मन्त्र की मूल भावना को उस विशिष्ट पाठक को समझाना अत्यधिक आवश्यक था न कि सभी पाठकों को एक समान रूप से व्याकरणात्मक एवं अन्य बारीकियों से परिचित कराना। 'सत्यार्थप्रकाश' का सृजन वे जन सामान्य के लिए कर रहे थे। इसलिए वहाँ सामान्य जन के लिए उपयोगी प्रकार से उन्होंने पदों के अन्वय और क्रम की परवाह न करते हुए भी जन-सुलभ पद्धति में अर्थ किया है। ऋग्वेदादिभाष्यभूमिका में उनका उद्देश्य उस विषय विशेष को समझाना था जिसके प्रसंग में वे उन उन मन्त्रों को उद्धृत कर रहे थे न कि उन उन विशेष मन्त्रों की व्याख्या या भाष्य करना। स्मरण रहे कि ऋ० भा० भू० उनके वेदभाष्यों के सिद्धान्तों की उद्घोषणा है, उसे

भाष्य का स्थानी नहीं माना जा सकता। अतः उक्त दोनों ग्रन्थों के आधार पर उनकी वेदभाष्य पद्धति की विवेचना नहीं की जा सकती।

दयानन्द की वेदभाष्य पद्धति का विनिश्चय उनके सम्पूर्ण यजुर्वेद भाष्य एवं अपूर्ण ऋग्वेदभाष्य के आधार पर ही किया जा सकता है। निःसन्देह पूर्वोल्लिखित, विद्वज्जनों द्वारा की जाने वाली आपत्तियों का स्थल इन भाष्यों में उपस्थित होता है; परन्तु उनका समाधान हम पूर्वोक्त प्रकार से ही कर सकते हैं। अनिवार्यतः इसके लिए हमें प्रत्येक मन्त्र को लेकर इनकी विवेचना करना उचित है किन्तु ऐसा करने का अवकाश इस निबन्ध में नहीं पाया जा सकता। यहां तो केवल इनकी भाष्य शैली की सामान्य चर्चा मात्र ही की जा सकती है।

८. भाष्य शैली—दयानन्द ने अपने वेदभाष्य में एक ऐसा निश्चित क्रम अपनाया है कि वे स्वयं भी किसी प्रकार की व्याकरणात्मक या अन्य उपेक्षा अपने वेदभाष्य में करने को तैयार नहीं थे। सर्वप्रथम वे (i) 'पदच्छेद' देते हैं जो कि पुरातन पद्धति के वेदपाठ का ही रूपान्तर है। इसमें हम यदि कहीं उपलभ्य हो तो उनकी त्रुटि को या पूर्व परम्परा से विभेद को पहचानने में समर्थ हो सकते हैं। (ii) द्वितीय स्थान वे 'अन्वय' को देते हैं। वास्तव में अन्वय ही मन्त्र की मूलस्थ वृत्ति को निश्चित करने वाला होता है। व्याकरणात्मक रचना एवं वाक्य-विन्यास की परीक्षा का अवसर यहां पर भी उपस्थित होता है।

यदि हम इन दोनों अंशों पर ही विचार करके देखें तो अनेकानेक उदाहरणों के द्वारा यह स्पष्ट होगा कि दयानन्द व्याकरण या स्वर-संस्कार आदि को अर्थ से विच्छिन्न करके भयानक रूप में कहीं भी उपस्थित नही करना चाहते थे। एक प्रबुद्ध मन्त्रद्रष्टा और अर्थोद्घोषक की भांति वे अन्वय के द्वारा अपनी निष्पक्ष व्याकरण बुद्धि को स्पष्ट कर देते हैं। अतः व्याकरण सम्बन्धी या तत्सम्बन्धी अन्य पूर्वोक्त आपत्तिओं का समाधान केवल उनके द्वारा प्रणीत अन्वय को देखने मात्र से किया जा सकता है।

(iii) दयानन्द की भाष्य शैली का तीसरा और अत्यधिक महत्त्वपूर्ण अंश है पदार्थ। वास्तव में किसी भी भाष्यकार या व्याख्याकार को पदार्थ के प्रसंग में ही अपनी प्रतिभा या मूल भावना दिखाने का अवसर होता है। सायण और दयानन्द दोनों ही ऐसा करते हुए व्याकरण एवं निरुक्त या निर्वचन पद्धति का भरपूर आश्रय लेते हैं। अन्तर केवल इतना है कि सायण जहां सामान्य लोकभाषा जैसे अर्थों से ही सन्तुष्ट हो जाते हैं, वहाँ दयानन्द

वेदों की विशिष्ट पृष्ठभूमि को ध्यान में रखते हुए और पूर्वकथित सिद्धान्तों के आधार पर उन्हीं सामान्य शब्दों को विशेष वैदिक दृष्टि से देखते हैं। दयानन्द यह भी जानते हैं कि वेद की प्राचीनतम भाषा की व्याख्या पाणिनि और उसके परवर्ती वैयाकरणों द्वारा किये गये धातु-पाठों और धात्वर्थों एवं प्रकृति प्रत्यय विभाग मात्र के आधार पर नहीं की जा सकती। स्वयं सायण ने भी कुछ विशिष्ट स्थलों पर इस तथ्य को स्वीकार किया है। परन्तु यास्क तो स्वयं पाणिनि से पर्याप्त पूर्व हुए थे। असाक्षात्कृतधर्मा ऋषियों के समकालीन होने पर भी वे स्वयं धर्म और वेद का साक्षात्कार कर चुके थे। इसीलिए उनके द्वारा दिए गए धात्वर्थ, व्याकरण नियम एव प्रकृति-प्रत्यय विभाग उनकी स्वतन्त्र चेतना एवं तीक्ष्ण प्रतिभा के द्योतक हैं। उन्होंने प्रातिसाख्यों की व्याख्या पद्धति एवं ब्राह्मण ग्रन्थों की व्याख्या पद्धति को भी हृदयंगम किया था। दयानन्द ने यास्क समेत उक्त सभी पद्धतियों को हृदयंगम किया था और जहां-जहां भी नवीन धातुओं, धात्वर्थों एवं प्रकृति प्रत्यय आदि की कल्पना की, वह सब उनके इस पूर्वोक्त अध्ययन पर ही आधारित था। अन्तर केवल इतना ही है कि दयानन्द जिस युग में, जिस विद्वद्वर्ग के लिए तथा जिस ज्ञान सामान्य को दृष्टि में रखकर लिख रहे थे, उन सब के लिए यास्क आदि से प्राप्त तथा युग चिन्तन से प्रबुद्ध अपनी भावना को व्यक्त करना उनके लिए सर्वप्रमुख बन चुका था। इसलिए वे इस 'पदार्थ' नामक शीर्षक के अन्तर्गत केवल पदविच्छेद एवं अर्थविच्छेद करके ही संतुष्ट नहीं हो जाते अपितु भाष्य की पद्धति से उसके पीछे छिपी मूल भावना को भी स्पष्ट करते हैं। इसी कारण कहीं-कहीं उन्हें अन्वय में पूर्वोल्लिखित पदक्रम से भिन्न पदक्रम को अपनाना पड़ता है तथा कारक आदि के निश्चित विभक्त्यर्थ आदि की परवाह न करके भी प्रकरणानुकूल अर्थ को स्पष्ट करना पड़ता है। वे मन्त्रार्थ या उसके भाष्य को एक इकाई मानकर चलते हैं। इसी कारण 'पदार्थ' का महत्व होने पर भी वे पूर्ण इकाई का-सा महत्व न देकर केवल मुख्यार्थ का अंगभूत अंश ही मानते हैं तथा उसी दृष्टि से उसका स्थान और क्रम निश्चित करते हैं। उनका सच्चा भाष्य या वेदार्थ इन्हीं पदार्थों में स्पष्ट हुआ है।

(iv) दयानन्द की भाष्य पद्धति का चौथा और सर्वाधिक महत्वपूर्ण अंग 'भावार्थ' है। पदार्थ करते हुए वे व्याकरण, निरुक्त आदि जिन की सीमाओं में चलने को बाध्य होते हैं, भावार्थ में वे उन सब को तिलांजलि दे देते हैं। उस मन्त्र विशेष को पढ़ने या मनन करने पर जो भी दृष्टि भावना या प्रेरणा उनके सामने जागती है उसे ही वे किसी पद पदार्थ के बन्धन में

पड़े बिना भावार्थ के रूप में प्रस्तुत कर देते हैं। सच तो यह है कि इस भावार्थ को उस मन्त्र विशेष के सम्बन्ध में दयानन्द की अपनी टिप्पणी कहा जा सकता है। भाष्य यदि उक्त अनुक्त और दुरुक्तादि सभी बातों का पर्यालोचन करते हुए बढ़ता है तब कहना होगा कि दयानन्द भावार्थ के माध्यम से उसी उद्देश्य की पूर्ति में प्रवृत्त होते हैं। उस दृष्टि में यदि पदार्थ उनके ज्ञान का सूचक है तो भावार्थ उनके मनन और चिन्तन का। दूसरे शब्दों में उनके वेदभाष्य का अंशभूत यह भावार्थ ही उन्हें सच्चा ऋषि सिद्ध करता है—'ऋषयो मन्त्रद्रष्टारः'; क्योंकि उनकी सच्ची मन्त्रदृष्टि यहीं पर पूर्णतया व्यक्त हुई है।

अर्थविद्या—यहाँ यह उल्लेख कर देना भी अत्यावश्यक है कि दयानन्द केवल ईश्वरपरक अर्थ करने को भी सच्ची वेदभावना नहीं मानते थे। वे स्पष्टतः वैदिक विषयों अपि वा देवताओं के तीन स्वरूप मानते थे—आधिभौतिक, आधिदैविक एवं आध्यात्मिक। अतः वे यह संभावना मान कर चल रहे थे और भाष्यभूमिका और सत्यार्थप्रकाश में इन्होंने इस बात की बार-बार घोषणा की है कि अनेकत्र एक ही मन्त्र का अर्थ और उसकी व्याख्या अनेक दृष्टि से या उक्त तीनों दृष्टियों से की जा सकती है। इनमें से एक दृष्टि भी अनेक भेदों से भिन्न हो सकती है यथा आध्यात्मिक दृष्टि से व्याख्या करने पर एक ही मन्त्र परमात्मा और जीवात्मा के प्रसंग में भिन्न-भिन्न अर्थों में व्याख्यात किया जा सकता है। भौतिक दृष्टि से विवेचन करने पर अग्नि आदि की व्याख्या अनेक रूपों में की जा सकती है। यही बात अग्नि आदि के आधिदैविक अर्थों के सम्बन्ध में भी है। प्रथम दृष्टि से अग्नि और इन्द्र आदि परब्रह्म और जीवात्मा आदि के लिए यथा प्रसंग स्थित रहते हैं तो दूसरी ओर आधिदैविक रूप में अतिथि, संन्यासी, पर्जन्य, स्तनयित्नु आदि के रूप में भी इनका यथास्थल अर्थ किया जा सकता है। दयानन्द का यही कहना था कि इन सब दृष्टियों और संभावनाओं को सामने रखकर तथा यथासंभव उत्तमोत्तम ज्ञान की उपलब्धि करके ही वेदार्थ में प्रवृत्त होना चाहिये। वे वेद को ईश्वरीय और नित्य ज्ञान मानते थे। उसे सभी प्रकार के संभव मानव ज्ञान की अपेक्षा उच्चतर एवं पूर्णतर ज्ञान की निधि मानते थे। इसलिए वास्तविक भाष्य आरम्भ करने से पूर्व उन्होंने एक-एक मन्त्र के अनेक प्रकार के अर्थों से युक्त भाष्य के कुछ नमूने छाप कर विद्वद्वर्ग में वितरित किये थे परन्तु साथ ही उन्होंने यह भी घोषित किया था कि सभी वेद मन्त्रों का इस प्रकार भाष्य करने में अत्यन्त श्रम, समय एवं धनादि की आवश्यकता होगी जो कि उनके लिए जुटा

पाना लगभग असंभव था। इसलिए प्रमुखत: आध्यात्मिक दृष्टि को लक्ष्य में रखकर और जहां अनिवार्य दिखाई दे, वहां अन्य दृष्टियों से वेदार्थ और वेदभाष्य करने में ही वे प्रवृत्त हुए। परन्तु भाष्यभूमिका में उन्होंने यह स्पष्ट उल्लेख किया है कि इतने से यह न समझ लेना चाहिये कि वेद का भाष्य उनके अर्थ के अतिरिक्त और कुछ हो ही नहीं सकता या किया ही नहीं जा सकता। अपने भाष्य के माध्यम से तो वे एक दिशानिर्देश मात्र दे रहे थे ताकि भारत और पश्चिम के विद्वान् सही दिशा देख सकें और इस गुरुतर कार्य को अपने सामर्थ्य के अनुसार वहन कर सकें॥

12

निरुक्त में निर्दिष्ट वेदभाष्य-पद्धतियां

डॉ० मान सिंह

(The earliest interpretation of the Vedic mantras is given by the mantras themselves. It was followed by the Vedic interpretation offered by the padakāras, the works like the Brāhmaṇas and the Āraṇyakas and the vast Vedāṅga literature. The Nirukta is an important Vedāṅga. The now available Nirukta of Yāska not only refers to the various traditions of Vedic interpretation viz. those of the aitihāsikas, yājñikas, parivrājakas, adhidaivatas, etc. but also hints at a long tradition of the Nairuktas who include, besides Yāska himself, Āgrāyaṇa, Aupamanyava, Aurṇavābha, Krauṣṭuki, Gārgya, Gālava, Carmaśiras, Taitiki, Maudgalya, Śākatāyana, Śākapūṇi, his son and Sthaulāṣṭhīvi. Ed.)

वेद-भाष्य का इतिहास कदाचित् वेदमन्त्रों के आविर्भाव के साथ ही प्रारम्भ हो जाता है। कितने ही वेदमन्त्रों में स्वयं ऋषियों ने अनेक मन्त्रगत शब्दों के निर्वचनात्मक संकेतों के व्याज से उनका अर्थ स्पष्ट कर दिया है; यथा

१. यद्वाजिनो दाम सन्दानमर्वतो या शीर्षण्या रज्जुरस्य।
(ऋग्वेद १।१६२।८; दाम-सम्+$\sqrt{}$दा, बांधना)

२. स आ गमदिन्द्रो यो वसूनां चिकेतद्दातुं दामनो रयीणाम्।
(वही ५।३६।१; दाम=$\sqrt{}$दा, देना।)

३. निशीर्य शल्यानां मुखा शिवो नः सुमना भव।
(यजुर्वेद, माध्यन्दिन-संहिता १६।१३; शल्य=$\sqrt{}$शॄ, हिंसा करना)

४. साऽप्रथत। सा पृथिव्यभवत्। तत् पृथिव्यै पृथिवित्वम्।
(यजुर्वेद, तैत्तिरीय-संहिता ७।१।५।१; पृथिवी=$\sqrt{}$प्रथ्, फैलाना)

५. घृतेन पात्रमभि घारयं तत् ।

(अथर्ववेद १२।३ ७२; घृत–√घृ लीपना, सींचना, तर करना) ।[1]

ऋषियों के अतिरिक्त इतर व्यक्तियों द्वारा किये गए प्रयास का आरम्भ पदपाठ से होता है । मन्त्रों के पदपाठकार ऋषियों ने प्रत्येक मन्त्र के पदों का पृथक्करण कर उनके स्वतन्त्र यथार्थ स्वरूप को प्रस्तुत किया है, जिससे मन्त्रार्थ के अवगम में पर्याप्त सहायता प्राप्त हो जाती है । ऋग्वेद के पदपाठकार शाकल्य तथा रावण, यजुर्वेदीय तैत्तिरीय-संहिता के आत्रेय तथा सामवेद के गार्ग्य हैं । अथर्ववेद का पदपाठ ऋग्वेद के अनुरूप ही है; किन्तु इसके रचयिता का पता नहीं चलता । इसी प्रकार माध्यन्दिन संहिता का पदपाठकार भी अज्ञात है ।

वेदार्थ की यह परम्परा ब्राह्मण, आरण्यक तथा उपनिषद् ग्रन्थों के माध्यम से आगे बढ़ती है । ब्राह्मण ग्रन्थों में यज्ञयागपरक व्याख्या प्राप्त होती है । यह व्याख्या यद्यपि कर्मकाण्डीय परिवेश ही से अधिकांशतः प्रभावित है तथापि अनेकत्र रहस्यात्मक एवं दार्शनिक अर्थों का संस्पर्श करती है । उदाहरण द्रष्टव्य है 'अग्निं दूतं वृणीमहे' (ऋग्वेद १।१२।१) का माध्यन्दिन शतपथ-ब्राह्मण में यह व्याख्यान.—

"अग्निं दूतं वृणीमह इति । य एवायं मध्यमः प्राण एतमेवैतया समिन्द्धे स हैषान्तस्था प्राणानामतो ह्यन्य ऊर्ध्वाः प्राणा अतोऽन्येऽवाञ्चोऽन्तस्थाह भवत्यन्तस्थामिनं मन्यन्ते य एवमेतामन्तस्थां प्राणानां वेद ।" (१।४।३।८) ।

वेदार्थ की दृष्टि से ब्राह्मण-ग्रन्थों का अत्यधिक महत्त्व है । स्वयं निरुक्तकार यास्क ने ब्राह्मणग्रन्थान्तर्गत निर्वचनों तथा अर्थों को अतीव महत्त्व दिया है । प्रायः 'इति ब्राह्मणम्' तथा 'इति ह विज्ञायते[2]' कहकर उन्हें उद्धृत किया है । ब्राह्मण-ग्रन्थों में अनेक महत्त्वपूर्ण निर्वचन विकीर्ण हैं ।

---

१. इस प्रकार के समस्त निर्वचनों के सम्यक् अध्ययन के लिए द्रष्टव्य पं० शिवनारायण शास्त्री : वैदिक वाङ्मय में भाषा-चिन्तन, दिल्ली, १९७२, पृ० २४—१४६ ।

२. द्रष्टव्य निरुक्त २।११, १२, १७, १८ । २।१२ तथा २।१८ में 'इति विज्ञायते' का अर्थ आचार्य दुर्ग ने 'एवं ब्राह्मणेऽपि विज्ञायते विचार्यमाणे ज्ञायते' किया है । निरुक्त (४।४) में ऋग्वेदीय मन्त्रस्थ पदों का भी 'इति विज्ञायते' कहकर उद्धृत किया जाना आश्चर्यजनक प्रतीत होता है ।

उदाहरणार्थ—

१. य एभ्यो यज्ञं प्रारोचयत्तस्मात्पुरोदाशः पुरोदाशो ह वै नामैतद्यत्पुरोडाश इति। (शतपथ-ब्राह्मण १।६।२।५, पुरोडाश)

२. अग्रीतमेत्यग्निष्ठो ह्यग्निस्तस्मादाहाग्रीतमेति। (वही, १।६।२।२०, अग्रीतम)

३. स होवाच-इन्धो वै नामैष, योऽयन् दक्षिणेऽक्षन्पुरुषः। तं वा एतमिन्धं सन्तमिन्द्रं इत्याक्षते परोक्षेणैव। (वही, १४।६।११।१; इन्द्र)

४. स उ एव मखः, स विष्णुः। तत इन्द्रो मखवानभवत्। मखवान्ह वै तं मघवानित्याचक्षते परोक्षम्। वही १४।१।१।१३, मघवत्)

५. स वा एषोऽग्निरेव यदग्निष्टोमः। तं यदस्तुवंस्तस्मादग्निस्तोमः। तमग्निस्तोमं सन्तमग्निष्टोम इत्याचक्षते परोक्षेण। (ऐतरेय-ब्राह्मण ३।४३, अग्निष्टोम)

ब्राह्मण-ग्रन्थों के तीन विषय हैं: अधिभूत, अध्यात्म तथा अधिदेव। इन्हीं तीन दृष्टियों से निर्वचन भी किए गए हैं। संहिताओं और ब्राह्मण-ग्रन्थों में निर्वचन विषयक भेद यह है कि संहिताओं में केवल प्रसक्त शब्दों की ही व्याख्या निर्वचन द्वारा की गई है, जबकि ब्राह्मण-ग्रन्थों में प्रसक्तानुप्रसक्त पदों की भी व्याख्या उपलब्ध होती है।

ब्राह्मण-ग्रन्थों के उपरान्त वेदार्थ की प्रक्रिया यज्ञीय परिवेश में विचरण करती हुई भी उससे ऊपर उठने का प्रयास करती है। आध्यात्मिक अर्थों के प्रति उसकी व्यग्रता एवं उन्मुखता सहज अवलोकनीय है। कदाचित् रहस्यमयी आध्यात्मिक विद्या से संवलित होने के कारण ही गोपथ-ब्राह्मण (२।१०, पूर्व भाग), वासिष्ठ-धर्मसूत्र (४।४) तथा मनुस्मृति (२।१४०) आदि में 'आरण्यक' के लिए 'रहस्य' शब्द का प्रयोग किया गया है।[3] अन्य आरण्यक

---

३. बौधायन-धर्मसूत्र (२।८।३) पर भाष्य करते हुए मस्करी का कथन है "रहस्यम् आरण्ये पठितव्यो ग्रन्थो यः तम्।" (गोविन्दस्वामी-विवरण, सं० उमेशचन्द्र पाण्डेय, चौ० सं० सी०, वाराणसी पृ० २७०)। इसी प्रकार मनुस्मृति (१२।२८१) पर मेधातिथि का भाष्य इस प्रकार है—"रहस्यानि सामान्यारण्यकाधीतानि।" उपनिषदों के प्रसंग में भी 'रहस्य' शब्द का प्रयोग उपलब्ध होता है। (द्रष्टव्य काठक गृह्यसूत्र (१०।१) पर देवपाल का भाष्य—"उपनिषदं रहस्यशास्त्रम्।" (सं० कालेण्ड, लाहौर, १६२५)।

ग्रन्थों की अपेक्षा जैमिनीय आरण्यक में वेदमन्त्रों का अधिक स्पष्ट एवं विस्तृत व्याख्यान मिलता है। उदाहरणार्थ देखिए ऋग्वेदीय मन्त्र—

पतङ्गो वाचन्मनसा बिभर्ति तां गन्धर्वोऽवदद् गर्भे अन्तः।
तां द्योतमानां स्वर्यम्मनीषामृतस्य पदे कवयो निपान्ति॥

(ऋ० १०।१७७।२)

का इस ग्रन्थ में व्याख्यान—

"पतङ्गो वाचाम्मनसा बिभर्तीति। प्राणो वै पतङ्गः। स इमां वाचं मनसा बिभर्ति ॥ २ ॥ तां गन्धर्वोऽवदद् गर्भे अन्तरिति। प्राणो वै गन्धर्वःपुरुष उ गर्भः। स इमाम्पुरुषेऽन्तर्वाचं वदति ॥३॥ तां द्योतमानां स्वर्यम्मनीषामिति। स्वर्या ह्येषा मनीषा वाक् ॥ ४ ॥ ऋतस्य पदे कवयो निपान्तीति। मनो वा ऋतमेवंविद उ कवयः। ओमित्येतदेवाक्षरमृतम्। तेन यदृचं मीमांसन्ते यद्यजुर्यत्साम तदेनां निपान्ति।" (३।३६)।

इस प्रकार आरण्यक-प्रदत्त अर्थ प्रायः आध्यात्मिक शैली का अनुसरण करते हैं तथापि कहीं-कहीं आधिदैविक अर्थ भी उपलब्ध होते हैं। आरण्यक-ग्रन्थों का प्रतिपाद्य उपनिषदों से अदूरवर्ती है और आत्मा, जीव, जगत्, मुक्ति आदि विषयों से सम्बद्ध विचारों में पर्याप्त साम्य है। आरण्यकों में प्रतिपादित दार्शनिक चिन्तन उपनिषदों में पहुंचकर प्रौढतर हो जाता है। उपनिषदों में ब्रह्मविद्या विषयक अन्यान्य तत्त्वों के साथ ही वैदिक मन्त्रों के अर्थ की विवृति भी समुपलब्ध होती है। उदाहरणार्थ द्रष्टव्य ऋग्वेदीय मन्त्र—

रूपंरूपं प्रतिरूपो बभूव तदस्य रूपं प्रतिचक्षणाय।
इन्द्रो मायाभिः पुरुरूप ईयते युक्ता ह्यस्य हरयः शता दश॥

(६।४७।१८)

का बृहदारण्यकोपनिषद् में अधोलिखित व्याख्यान "अयं वै हरयोऽयं वै दश च सहस्राणि बहूनि चानन्तानि च तदेतद् ब्रह्मापूर्वमनपरमनन्तरमबाह्यमयमात्मा ब्रह्म सर्वानुभूरित्यनुशासनम्।" (२।५।१९)।

वेदार्थ के अवगम कर्मकाण्ड के सम्पादन आदि के लिए वेदाङ्ग साहित्य अतीव उपयोगी है। वेदाङ्ग वेदपुरुष के प्रशस्त अंग हैं। अंग का तात्पर्य है 'उपकारक' "अङ्ग्यन्ते ज्ञायन्ते अमीभिरिति अङ्गानि।" आचार्य दुर्ग का कथन है—"वेदाङ्गविज्ञानेन भासते प्रकाशते वेदार्थ इति।" (निरुक्त १।२० पर वृत्ति)। यद्यपि शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त, छन्द तथा ज्योतिष ये सभी

वेदाङ्ग अतीव उपयोगी हैं तथापि वेदार्थ की दृष्टि से व्याकरण तथा निरुक्त की उपयोगिता सर्वातिशायी है। व्याकरण तो सब शास्त्रों में प्रमुख होने से मुख स्वरूप ही है—"मुखं व्याकरणं स्मृतम्।" पदों की मीमांसा करने के कारण वैदिक पदों के बोध हेतु उसका अत्यधिक महत्त्व है। निरुक्त का तो प्रमुख उद्देश्य ही वेदार्थानुसन्धान है। आचार्य यास्क स्पष्ट शब्दों में घोषणा करते हैं कि निरुक्त अध्ययन के बिना मन्त्रार्थ प्रत्यय नहीं हो सकता—अथापीदमन्तरेण मन्त्रेष्वर्थ 'प्रत्ययो न विद्यत" (निरुक्त १।१५)। वस्तुतः व्याकरण भी निरुक्त पर निर्भर है, क्योंकि शब्द के अर्थ का ज्ञान होने पर ही व्याकरण यह विचार करता है कि अमुक शब्द इस अर्थ में कैसे बना। अतः निरुक्त व्याकरण का कात्स्न्यं है—"तदिदं विद्यास्थानं व्याकरणस्य कात्स्न्यं स्वार्थसाधक च" (निरुक्त १।१५)। व्याकरण का स्वर संस्कारोद्देश अर्थ की अप्रतीति की स्थिति मे असम्भव है—' अर्थमप्रतीयतो नात्यन्तं स्वर संस्कारोद्देशः" (वही, १।१५)। सम्प्रति हमें यास्कविरचित निरुक्त ही प्राप्त होता है; अन्य नैरुक्तों के केवल उल्लेख भर ही मिलते हैं। आचार्य यास्क ने अपने निरुक्त में ४४० मन्त्रों की खण्डशः किं वा समग्ररूपेण व्याख्या की है। इससे न केवल उन मन्त्रों का ही अर्थ स्पष्ट हुआ है प्रत्युत वेद क अन्य मन्त्रों को समझने में भी अद्भुत एवं महती सहायता मिलती है। वेदों के सभी भाष्यकार—स्कन्दस्वामी से लेकर नवीन व्याख्या पद्धति के आविष्कारक रॉथ तथा उनके अनुयायी तक—निरुक्त से प्रभूत साहाय्य प्राप्त करते आए हैं। निरुक्ताश्रयी वेदभाष्यकारों में दयानन्द ने तो सामातीत रूप से निरुक्त का आश्रय लिया है। आचार्य यास्क न वैदिक मन्त्रो एव पदो के अर्थ के सन्दर्भ मे केवल अपने ही नहीं अपितु अपने पूर्वाचार्यों के मतो को भी उद्धृत किया है और इस प्रकार अपने विवेचन मे तुलनात्मक दृष्टि तथा पूर्णता का सन्निवेश किया है। अतः निरुक्त को यदि वेदार्थ-कोश कहा जाए तो अत्युक्ति न होगी। निरुक्त की एक विलक्षण विशेषता यह है कि उसमें वेद-व्याख्या से सम्बद्ध अनेक सम्प्रदायों का उल्लेख किया गया है। ये वेदार्थ-सम्प्रदाय अथवा पक्ष हैं—नैरुक्त, ऐतिहासिक, याज्ञिक, परिव्राजक, अधिदैवत, नैदान तथा आख्यान समय। इससे सुस्पष्ट है कि आचार्य यास्क के समय तक वेदमन्त्रों का अर्थ पर्याप्त अनिश्चित हो चुका था और उनकी व्याख्या कई दृष्टिकोणों से की जाने लगी थी। कुछ लोग तो वेदमन्त्रों को अनर्थक ही मानने लगे थे। निरुक्त में इस प्रकार के लोगों का प्रतिनिधित्व कौत्स करते हैं। आचार्य यास्क ने सोपपत्तिपूर्वक इस सन्देहवाद का प्रबल खण्डन

कर वेदमन्त्रों के सार्थकत्व की स्थापना की है।[४] सम्प्रति वेदार्थ के इन विभिन्न सम्प्रदायों अथवा पक्षों का संक्षिप्त परिचय सम्भवतः अनावश्यक नहीं होगा।

१. नैरुक्त—आचार्य दुर्ग के अनुसार निरुक्तों की संख्या १४ थी।[५] इनमें आग्रायण, औपमन्यव, और्णवाभ, क्रौष्टुकि, गार्ग्य, गालव, चर्मशिराः, तैटीकि, शतवलाक्ष मौद्गल्य, शाकटायन, शाकपूणि, शाकपूणिपुत्र तथा स्थौलाष्ठीवि इन तेरह नैरुक्तों का उल्लेख स्वयं यास्क ने किया है और चौदहवें सम्भवतः वे स्वयं हैं। इससे स्पष्ट है कि आचार्य यास्क के समय तक नैरुक्त सम्प्रदाय सुस्थापित हो चुका था और उसका साहित्य पर्याप्त समृद्ध हो चुका था। आचार्य यास्क ने नैरुक्तों के मतों का लगभग २० बार उल्लेख किया है।[६] नैरुक्त-परम्परा के आचार्य वेदमन्त्रों का अर्थ निर्वचनात्मक प्रणाली पर करते थे। यह परम्परा वैदिक देवों के स्वरूप की व्याख्या उन्हें प्रकृति के विभिन्न रूप मानकर करती थी।[७] यह परम्परा वैदिक आख्यानों की व्याख्या आलं-

---

४. द्रष्टव्य निरुक्त १।१५-२०। परवर्ती चार्वाकदर्शन में इस सन्देहवाद को प्रभूत प्रश्रय प्राप्त हुआ है। सर्वदर्शनसंग्रह (चार्वाकदर्शन), २८

त्रयो वेदस्य कर्तारो धूर्तभाण्डनिशाचराः।
जर्फरीतुर्फरीत्यादि पण्डितानां वचः स्मृतम्॥

बौद्ध तथा जैन आचार्य भी वेदों को प्रमाण नहीं मानते।

५. द्रष्टव्य दुर्गभाष्य, निरुक्त १।१३ : निरुक्तं चतुर्दशप्रभेदम्; १।२० : निरुक्तं चतुर्दशधा।

६ द्रष्टव्य निरुक्त १।१२; २।८, १४; ३।१९; ४।२४;५।११, ६।१,३, ११; ७।४, ५; ८।१३; ९।४; ११।१६, २९, ३१; १२।१०, ४१।

७ इन्द्र-वृत्र के युद्ध के प्रसंग में आचार्य यास्क की उक्ति—"तत्को वृत्रः? मेघ इति नैरुक्ताः। अपां च ज्योतिषश्च मिश्रीभावकर्मणः वर्षकर्म जायते। तत्र उपमार्थेन युद्धवर्णा भवन्ति।" (निरुक्त २।१६)। नैरुक्तों के इस पक्ष का समर्थन करते हुए निरुक्त २।१३ पर स्कन्दस्वामी कहते हैं—"सर्व इतिहासाश्चार्थवादमूलभूताः। ते चान्यपरा विधिप्रतिषेधशेषभूताः। अतस्ताननादृत्य स्वयमविरुद्धं नित्यदर्शनमुपोद्वलयन्त्याह—मेघ इति नैरुक्ताः।" आख्यानों एवं इतिहास के विषय में अन्य आचार्यों के विचार इस प्रकार हैं—(क) निरुक्त १०।२६ पर आचार्य दुर्ग का भाष्य—"एतस्मिन्नर्थे इतिहासमाचक्षते आत्मविद इतिवृत्तं परकृत्यर्थवाद-रूपेण यः कश्चिदाध्यात्मिक-आधिदैविक-आधिभौतिको वार्थ आख्या-

कारिक रूप में तथा तथाकथित ऐतिहासिक नामों की व्याख्या नित्यसृष्टि रूपों के रूप में करती थी। यास्क द्वारा उल्लिखित नैरुक्त परम्परा के आचार्यों का संक्षिप्त परिचय इस प्रकार है :

१-आग्रायण : आचार्य यास्क ने निरुक्त १।६; ६।१३ तथा १०/८ में आग्रायण का मत चार बार अक्षि, कर्णः, नासत्या तथा इन्द्र के निर्वचन के प्रसंग में उद्धृत किया है।

२-औपमन्यव: आचार्य औपमन्यव का मत यास्क ने १२ बार उद्धृत किया है।[८] भगवद्दत्त की सूचनानुसार गुस्टव ऑपर्ट के प्राचीन हस्तलिखित ग्रन्थों के सूचीपत्र भाग २, पृ० ११० पर दक्षिण के किसी घर में उपमन्युकृत

यते दिष्ट्युदितार्थेव भासनार्थे स इतिहास इत्युच्यते। स पुनरयमितिहासः सर्वप्रकारो नित्यमविवक्षितस्वार्थ स्तदर्थं प्रतिपत्तॄणामुपदेशपरत्वात्।" (ख) आख्यानों के विषय में स्कन्द का कथन है : "एवमाख्यानस्वरूपाणां मन्त्राणां यजमाने नित्येषु च पदार्थेषु योजना कर्तव्या। एष शास्त्रे सिद्धान्तः।...औपचारिको मन्त्रेष्वाख्यानसमयः। परमार्थेन तु नित्यपक्ष इति सिद्धम्। (भगवद्दत्तः वैदिक वाङ्मय का इतिहास भाग २, पृ० २२०) (ग) वररुचि की यम-यमी के प्रसंग में उक्ति—एवमैतिहासिकपक्षे योजना। नैरुक्तपक्षे तु पुरुरवा मध्यमस्थानः। वाय्वादीनामेकत्वात् पुरुरौतीति पुरुरवाः उर्वशी विद्युत्। उरु विस्तीर्णमन्तरिक्षं दिव्यत इति उर्वशी।" (निरुक्तसमुच्चय, सं० युधिष्ठिर मीमांसक, भारतीय प्राच्य-विद्या-प्रतिष्ठान, अजमेर, द्वितीया वृत्ति, संवत् २०२२, पृ० १४१); "एवं नैरुक्तपक्षे योजना या औपचारिकोयं मन्त्रेष्वाख्यानसमयः। नित्यत्वविरोधात्। परमार्थेन तु नित्यपक्ष एवेति नैरुक्तानां सिद्धान्तः। (वही, पृ० १४२); "एवमैतिहासिकपक्षे योजना। नैरुक्तपक्षे तु यमी मध्यमस्थाना वाक्। यमश्च मध्यमस्थानः।" (वही, पृ० १४७) (घ) परवर्ती वैदिक व्याख्याकारों में दयानन्द सरस्वती तथा तन्मतावलम्बी वेदों में इतिहास नहीं मानते। इस विषय में द्रष्टव्य डॉ० सुधीरकुमार गुप्त : "Ancient Schools of Vedic Interpretation, Journal of Ganganatha Jha Research Institute, प्रयाग, भाग १५, खंड १, पृ० १४६; "Validity of Historical and Legendary Interpretation of Vedic Stanzas" भारतीशोध-सार संग्रह, एप्रिल-जुलाई १९७१ खंड २, पृ० ५१-६२।

८. वही; १।१; २।२,६,११; ३।८, ११, १८, १६; ५।७; ६।३०; १०।८।

निरुक्त का अस्तित्व बताया जाता है। उपमन्यु औपमन्यव के पिता रहे होंगे। चरणव्यूह आदि ग्रन्थों में चरकों के अवान्तर विभागों में औपमन्यवा: का उल्लेख मिलता है। वायुपुराण में उपमन्यु के कुल का वर्णन है।[९]

(३) और्णवाभ : निरुक्त में पाँच बार उर्वी, नासत्यौ, होता, अश्विनौ तथा त्रिधा शब्दों के निर्वचन के प्रसङ्ग में और्णवाभ का स्मरण है।[१०] इनका मत शौनकीय बृहद्देवता (७।१।२५) में भी उद्धृत है।

(४) क्रौष्टुकि: आचार्यक्रौष्टुकि का मत यास्क ने निरुक्त ८।२ में द्रविणो दा:' के निर्वचन के प्रसङ्ग में उद्धृत किया है। इनका मत बृहद्देवता (४।१३७) में भी उल्लिखित है। पौराणिक परम्परा के अनुसार क्रौष्टुकि भागुरि ही का अपर नाम है। 'सप्तशती' के टीकाकारों ने भी इसका संकेत किया है।[११] यास्क ने भागुरि का उल्लेख नहीं किया है तथा बृहद्देवता में क्रौष्टुकि का एक बार (४।१३७) और भागुरि का चार बार (३।१००; ५।४०; ६।८६, १०७) अलग-अलग उल्लेख है। अत: उनकी अभिन्नता सन्देह का विषय है।

(५) गार्ग्य : आचार्य गार्ग्य का उल्लेख निरुक्त में तीन बार उपसर्ग, नाम तथा उपमा के प्रसंग मे हुआ है।[१२] इनका उल्लेख बृहद्देवता में एक बार (१।२६) और अष्टाध्यायी में ३ बार (७।३।९९; ८।३।२०; ८।४।९७) आया है। भगवद्दत्त नैरुक्त गार्ग्य को सामपदपाठकार गार्ग्य से अभिन्न मानते हैं।[१३]

(६) गालव : आचार्य यास्क ने आचार्य गालव का उल्लेख एक बार 'शितामन्' शब्द के निर्वचन प्रसङ्ग में किया है। इनका उल्लेख बृहद्देवता में

---

९. वैदिक वाङ्मय का इतिहास, भाग २, पृ० १७० (दिल्ली : १९७६)।

१०. द्रष्टव्य निरुक्त २।२६; ६।१३; ७।१५; १२।१,१।

११. तुलना कीजिए नागेश : प्रयोगविधि—"मार्कण्डेयेन क्रौष्टुकिं भागुरिं प्रति उक्तं स्तोत्रं जैमिनिं प्रतिपक्षिरूपैः मुनिपुत्रैः उक्तं मार्कण्डेय-पुराणे।" (Bishnupada Bhattacharya : Yaska's Nirukta and the Science of Etymology, कलकत्ता : १९५८, पृ० ९१।

१२. निरुक्त १।३, १२; ३।१३। द्रष्टव्य १।१२ पर स्कन्द भाष्य—"न सर्वाणीति गार्ग्यो नैरुक्तविशेष:"

१३. पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, भाग २ पृ० १७१-७२।

चार बार (१।२४; ४।३६; ६।४३; ७।३८) हुआ है। ये वाभ्रव्य गोत्रोत्पन्न तथा ऋग्वेद के क्रमपाठकार एवं एक शिक्षाग्रन्थ के प्रणेता थे।[१४]

(७) चर्मशिरा: निरुक्त में ३।१५ में 'विधवा' शब्द के निर्वचन के प्रसंग में चर्मशिरा: का एक बार उल्लेख आया है। बृहद्देवता में इनका कोई उल्लेख नहीं है।

(८) तैटीकि : तैटीकि का मत यास्क ने नि० ४।३ तथा ५।२७ में दो स्थानों पर 'शितामन्' तथा 'वीरिट' के निर्वचन प्रसङ्ग में उद्धृत किया है। शौनकीय बृहद्देवता में इसका कोई उल्लेख नहीं हैं।

(९) शतबलाक्षमौद्गल्य : आचार्य यास्क ने एक बार नि० ११।६ 'मृत्यु' शब्द के निर्वचन के सन्दर्भ में इनका मत उद्धृत किया है। बृहद्देवता में इनका उल्लेख नहीं है।

(१०) शाकटायन : आचार्य शाकटायन ख्यातनामा वैयाकरण रहे हैं। स्वयं यास्क ने वैयाकरण के रूप में भी उनका उल्लेख किया है।[१५] वे सम्भवत: एक निरुक्तकार भी थे। यास्क ने नि० १।१३ में 'सत्य' शब्द के निर्वचन के प्रसंग में इनका उल्लेख किया है। बृहद्देवता में आचार्य शौनक ने अनेक मन्त्रों के अर्थ के प्रसंग में इन मतों का उल्लेख किया हैं।[१६]

(११) शाकपूणि : आचार्य शाकपूणि का मत निरुक्त में २१ बार तडित् आदि शब्दों के निर्वचन और ऋग्वेद ९।१०७।९; १०।२८।४; १०।८९।३ एवं अक्षरम् के अर्थ तथा वैश्वदेव ऋचाओं के सन्दर्भ में उद्धृत है।[१७]

---

१४. द्रष्टव्य महाभारत, शान्तिपर्व, ३४२।१०३-४ : पांचालेन क्रम: प्राप्त: तस्माद् भूतात् सनातनात्। वाभ्रव्यगोत्र: स बभौ प्रथम: क्रमपारग:। नारायणाद्वरं लब्ध्वा प्राप्य योगमनुत्तमम्। क्रमं प्रणीय शिक्षां च प्रणयित्वा स गालव: ॥

१५. निरुक्त १।३, १२; अष्टाध्यायी ३।४।१११; ८।३।१८; ८।४।५०; बृहद्देवता २।९५; ऋक्प्रातिशाख्य १।१३, १७; १३।१६, ७४७; वाजसनेयिप्रातिशाख्य ३।८, ११, ८६; ४।४।१२६, १८८; अथर्वप्रातिशाख्य २।२४ में शाकटायन का उल्लेख मिलता है।

१६. बृहद्देवता २।१; ३।१५६; ४।१३८; ६।४३; ७।६९; ८।११,९०।

१७. निरुक्त २।११,१२, १९; ४।३,१५; ५।१३,२८; ७।१४, २८; ८।२, ५,६, १०, १४,१८,१९; १२।१९, ४०; १३।१०; ५।१३।

निरुक्त तथा बृहद्देवता[18] से प्रमाणित होता है कि शाकपूणि एक निरुक्त के प्रणेता थे। इसकी पुष्टि वायु, ब्रह्माण्ड तथा विष्णु पुराणों से भी होती है।[19] स्कन्दस्वामी के ऋग्भाष्य तथा दुर्ग की निरुक्त-वृत्ति से पता चलता है कि उन्होंने एक निघण्टु की भी रचना की थी,[20] जो अधुना अनुपलब्ध है।

(१२) शाकपूणिपुत्र : आचार्य यास्क ने शाकपूणि के पुत्र का केवल एक बार नि० १३।११ में उल्लेख किया है। बृहद्देवता में ५।१४२ में 'राथीतर' नाम से उनका स्मरण किया है।

(१३) स्थौलाष्ठीवि: यास्क स्थौलाष्ठीवि के मत का उल्लेख दो बार नि० ७।१४ तथा १०।१ में अग्निः तथा वायुः के निर्वचन के प्रसंग में करते हैं। इसके अतिरिक्त यास्क ने औदुम्बरायण (१।१), वार्ष्यायणि (१।२) तथा कात्थक्य (८।५, ६, १०, १७; ९।४१, ४२) का भी उल्लेख किया है, जिनका निरुक्तकार होना सुनिश्चित नहीं है। ऐसा अनुमान असहज नहीं है कि इन पूर्ववर्ती नैरुक्तों ने यास्क की भांति अपने-अपने निघण्टुओं तथा निरुक्त-ग्रन्थों की रचना की थी और इस प्रकार वेदार्थानुसन्धान की परम्परा को समृद्ध किया था। आज हमें यास्कीय निघण्टु तथा निरुक्त ही उपलब्ध हैं, जो वैदिक व्याख्या के लिए सर्वथा अपरिहार्य हैं।[21]

---

१८. बृहद्देवता ३।१३०, १५५, ५।८, ३९; ६।४६; ७।७०; ८।९०। बृहद्देवता में 'रथीतर' नाम से भी शाकपूणि का स्मरण है (१।२६; ३।४०; ७।१४४, १४५)।

१९. वायु० ६१।२; विष्णु० ३।४।२३; ब्रह्माण्ड भाग १, ३५।३ (सं० वेंकटेश्वर प्रेस, बम्बई, १८९५)

२०. द्रष्टव्य पं० भगवद्दत्त: पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, भाग २, पृ० १७३-७४।
इनके अतिरिक्त पं. भगवद्दत्त ने लिखा है कि महाभारत शान्तिपर्व के अनुसार बृहस्पति भी निरुक्तकार था, काश्यप का भी एक निरुक्त था (वैदिक वाङ्गमय का इति. भाग २, पृ. १९६) इस प्रकार इन नैरुक्त आचार्यों की संख्या १४ से अधिक २० तक हो जाती है (डा० मान द्वारा उद्धृत् १४ + औदुम्बरायण, वार्ष्यायणि, कात्थक्य, कौत्सव्य बृहस्पति तथा काश्यप) यदि दुर्ग के कथन 'निरुक्तं चतुर्दश प्रभेदम्' को सर्वथा प्रामाणिक माना जाए तो यह संभावना अधिक है कि इन सभी आचार्यों ने निरुक्त ग्रन्थ का प्रणयन नहीं किया होगा। स्वतन्त्र रूप से नैरुक्त विषय पर अधिकार किया होगा तथा उनके वचन प्रामाणिक माने जाते होंगे। किन्तु इस कथन पर एक विप्रत्ति हो सकती है कि

[विशेष—पं० भगवद्दत्त ने औदुम्बरायण, वार्ष्यायणि तथा कात्थक्य को भी नैरुक्त माना है (पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, भाग २, पृ० १६६)। उन्होंने औप-

---

यास्क जैसा आचार्य अपने से पूर्ववर्ती जिन आचार्यों के मत अपने ग्रन्थ में उद्वृत्त करता है तो अवश्य ही उन्होंने किसी न किसी ग्रन्थ का प्रणयन किया होगा अन्यथा किसी के मौखिक मत को ग्रन्थ में कैसे उद्धृत किया जा सकता है। इनमें से १८ आचार्यों का उल्लेख तो यास्क ने किया ही है। बृहस्पति तथा काश्यप का उल्लेख उन्होंने नहीं किया। अतः इन १८ को तो ग्रन्थकार मानना ही चाहिए। किन्तु ऐसा मानने पर 'निरुक्त चतुर्दश प्रभेदम्' से इसका सामञ्जस्य नहीं बैठता है। इस उक्ति का अभिप्राय यह भी हो सकता है कि विषय-विभाग की दृष्टि से १४ प्रकार से निरुक्त रहे हों चाहे उनकी संख्या १४ से अधिक भी हो। जैसे कि यास्काचार्य के निरुक्त में प्रमुख रूप में यह शैली अपनायी गयी है कि इसमें निघण्टु में संगृहीत शब्दों के निर्वचन हैं। निर्वचन प्रसंग में आने वाले अन्य शब्दों के भी निर्वचन हैं। मन्त्रों, उनके पदों को उद्धृत किया गया है। उनकी संक्षिप्त व्याख्या भी दी है तथा मन्त्र के अनेक पदों का निर्वचन भी। इसी प्रकार सम्भव है कि दूसरे नैरुक्त आचार्यों ने अपने-अपने ग्रन्थों में भिन्न-भिन्न शैली अपनायी हों। जिनके आधार पर निरुक्त १४ प्रकार के रहे हों। इसी प्रसंग में हमें दुर्ग के कथन 'व्याकरण मष्टधा' पर भी ध्यान देना होगा। क्या दुर्ग के समय केवल आठ ही व्याकरण थे। पाणिनि से पूर्ववर्त्ती ही आठ से अधिक वैयाकरण थे। यहां भी व्याकरण से ८ प्रकारों से अभिप्राय हो सकता है। इन नैरुक्तों में से बृहस्पति, शाकटायन, काश्यप, गार्ग्य, गालव आदि के नाम वैयाकरणों में भी समादृत रहे हैं, ये वैयाकरण तथा नैरुक्त आचार्य पृथक-पृथक थे या एक ही यह अलग प्रश्न है किन्तु इतना सुस्पष्ट है कि यास्क ने न केवल नैरुक्तों के मत को उद्धृत किया हैं अपितु वैयाकरणों के मत भी दिखलाये हैं। यथा—तत्र नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नैरुक्त-समयश्च (नि० १।१२) यहां पर स्पष्ट रूप में यास्काचार्य शाकटायन को नैरुक्त आचार्यों से भिन्न मान रहे हैं।

केवल निर्वचन के आधार पर किसी को ग्रन्थकार मानना कोई पुष्ट तर्क नहीं है। क्योंकि गार्ग्य के नाम से यास्क ने कोई भी निर्वचन उद्धृत नहीं किया किन्तु 'न सर्वाणीति गार्ग्यो वैयाकरणानां चैके' (नि. १.१२) से स्पष्ट है कि यास्क यहां पर गार्ग्य को नैरुक्त मान रहे हैं, वैयाकरण

मन्यव, औदुम्बरायण, वार्ष्यायणि, गार्ग्य, आग्रायण, शाकपूणि, और्णवाभ, तैटीकि, गालव, स्थौलाष्ठीवि, क्रौष्टुकि तथा कात्थक्य ये १२ यास्क से पूर्ववर्ती नैरुक्त तथा १३वां नैरुक्त स्वयं यास्क को माना है। १४वां नैरुक्त उन की दृष्टि में सम्भवतः 'निरुक्त' (१३।११) में उल्लिखित शाकपूणिपुत्र है; अथवा कौत्सव्य है, जिनका निरुक्त-निघण्टु आथर्वण परिशिष्टों में से एक है। वस्तुतः औदुम्बरायण, वार्ष्यायणि तथा कात्थक्य का नैरुक्त होना सुनिश्चित नहीं है। यास्क ने औदुम्बरायण के वचन के इन्द्रिय-नित्यत्व-सिद्धान्त का संकेत किया है (निरुक्त १/१-२ : इन्द्रियनित्यं वचनमित्यौदुम्बरायणः।) भर्तृहरि ने भी इसी प्रसंग में वार्ताक्ष तथा औदुम्बरायण का उल्लेख किया है (वाक्यपदीय २।३४२-३४३)। इसी प्रकार वार्ष्यायणि के षड्भावविकारविषयक सिद्धांत का उल्लेख है (निरुक्त १।२ : षड्भावविकारा भवन्तीति वार्ष्यायणिः। जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्धतेऽपक्षीयते विनश्यतीति।) यह बृहद्देवता (२।१२१-१२२) मे भी उल्लिखित है। वार्ष्यायणि के इस सिद्धान्त का उल्लेख पतञ्जलि ने भी किया है (महाभाष्य, १।३।१ पर : षड् भावविकारा इतिह स्माह भगवान्वार्ष्यायणिः। जायतेऽस्ति विपरिणमते वर्द्धतेऽपक्षीयते विनश्यतीति।) यास्क ने कात्थक्य का उल्लेख अपने 'निरुक्त' के अष्टम तथा नवम अध्यायो में किया है और आप्रीसूक्तों के देवताओं के सम्बन्ध मे उनके मत उद्धृत किए हैं (८।५ : इध्मः—यज्ञेध्म इति कात्थक्यः; ८।५ तनूनपात्—आज्यमिति कात्थक्यः; ८।६ : नराशंसः —यज्ञ इति कात्थक्यः; ८।१ : द्वारः—यज्ञे गृहद्वार इति कात्थक्यः; ८।१७ : वनस्पतिः—यूप इति कात्थक्यः; ९।४१ : देवी जोष्ट्री—सस्यं च समा चेति कात्थक्यः;); ९:४२ : देवी ऊर्जाहुति—सस्यं च समाचेति कात्थक्यः। किसी निर्वचन-प्रसंग में उल्लेख न होने से औदुम्बरायण, वार्ष्यायणि तथा कात्थक्य का नैरुक्त होना सुनिश्चित नहीं है (द्रष्टव्य Bishnupada Bhattacharya: Yaska's Nirukta and the Science of Etymology, pp. 62-63 65-66 ; 72-73); अतः हमने इन्हें नैरुक्तों मे परिगणित करना उचित नही समझा

नही। कात्थक्य का नैरुक्त होना सदिग्ध नही है क्योंकि यास्क ने इनके मत को निरुक्त सम्बन्धी विषय के संदर्भ में ही उद्धृत किया है। औदुम्बरायण तथा वार्ष्यायणि के मत जिस प्रसंग में यास्क ने उद्धृत किये हैं उसके अनुसार आवश्यक नही कि इन दोनों को नैरुक्त आचार्य माना जाए। एक वैयाकरण भी ऐसी मान्यता रख सकता है। पतञ्जलि तथा भर्तृहरि भी जिनके मत को उद्धृत करते है उनको नैरुक्त की अपेक्षा वैयाकरण मानना अधिक उचित प्रतीत होता है—सम्पादक

पं० भगवद्दत्त ने चर्मशिरा:, शतवलाक्ष मौद्गल्य तथा शाकटायन को नैरुक्त नहीं माना है। यास्क ने चर्मशिरा: का उल्लेख 'विधवा' शब्द के निर्वचन के प्रसंग में (निरुक्त ३।१५) और शाकटायन का उपसर्गो की द्योतकता (१।३), नामों के आख्यातजत्व (१।१२) तथा 'सत्य' शब्द के निर्वचन (१।१३) के प्रसंग में किया है। अत: इनका नैरुक्त होना असम्भव नहीं है; इसी से हमने इन्हें नैरुक्तों में परिगणित किया है। यद्यपि गार्ग्य का उल्लेख यास्क ने उप-सर्गादिक पदों के विविध अर्थो (१।३ : उच्चावचा: पदार्था भवन्तीति गार्ग्य:), सभी नामों के आख्यातजत्व के प्रत्याख्यान (१।१२ : तत्र नामान्याख्यातजानीति शाकटायनो नैरुक्तसमयश्च । न सर्वाणीति गार्ग्यो वैयाकरणानाञ्चैके ।) और उपमा-लक्षण (३।१३ : अथात उपमा: । यदततत्सदृशमिति गार्ग्य: ।) के प्रसंग में किया है, किसी शब्द के निर्वचन के प्रसंग में नहीं तथापि उन्हें प्राय: नैरुक्त माना गया है (दुर्ग: निरुक्त १।१३ पर वृत्ति : तत्र शाकटायनो नैरुक्ताश्च गार्ग्यवर्जं कानिचिदभिधानान्यनेकैर्धातुभिरनुविदधति कानिचिदेकेनैव । पं० भगवद्दत्त : पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, भाग २, पृ० १६६; शिवनारायणशास्त्री निरुक्तमीमांसा, पृ. २२६) आथर्वण परिशिष्टभूत कौत्सव्य द्वारा रचित निरुक्त-निघण्टु का यास्कपूर्ववर्तित्व प्रमाणित नहीं है; अत: यास्क द्वारा उनका अनुल्लेख आश्चर्य का विषय नहीं हो सकता। हमारे विचार में आचार्य दुर्ग (निरुक्त १।१३, २० पर वृत्ति) द्वारा उल्लिखित १४ निरुक्तों में १३ तो आग्रायण, औपमन्यव, और्णवाभ, क्रौष्टुकि, गार्ग्य, गालव, चर्मशिरा:, तैटीकि, शतवलाक्ष मौद्गल्य, शाकटायन, शाकपूणि, शाकपूणिपुत्र तथा स्थौलाष्ठीवि द्वारा प्रणीत रहे होंगे और १४वां स्वयं यास्क द्वारा। आचार्य दुर्ग ने निरुक्त के चतुर्दशप्रभेदत्व का संकेत 'निरुक्त' के अन्तर्गत परिगणित नैरुक्त आचार्यो को दृष्टि में रखे बिना नहीं किया होगा।]

२. ऐतिहासिक

आचार्य यास्क ने वेदव्याख्या के ऐतिहासिक सम्प्रदाय का ३ स्थानों पर उल्लेख किया है (निरुक्त २।१६; १२।१,१०); किन्तु इसके किसी आचार्य-विशेष का नामोल्लेख नहीं किया है। इस पद्धति के पक्षधर सम्भवत: वैदिक देवों तथा घटनाओं की ऐतिहासिकता में विश्वास करते थे। इस पद्धति का कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ सुरक्षित नहीं रह सका है; केवल निरुक्त तथा स्कन्दस्वामी एवं दुर्ग के भाष्यों में इस पद्धति के अनुकूल व्याख्यात अंश मिलते हैं। यास्क ने 'तत्रेतिहासमाचक्षते" शब्दों से तथा कहीं-कहीं उनके बिना ही ऐतिहासिक पद्धति का अनुसरण करते हुए कुछ वेद मन्त्रों की व्याख्या की है।[२२] वृह-

२२. निरुक्त २।१०-१२, २।२५-२७; ३।१७; ४।६; ५।२; ११।२५; १२।१०।

द्देवता में भी कतिपय ऋग्वेदीय सूक्तों की ऐतिहासिकता का संकेत है।[23] पुराणकारों को सम्भवतः इस व्याख्या-पद्धति से प्रबल प्रेरणा मिली होगी, क्योंकि उन्होंने भी ऐतिहासिकों की भांति अनेक आख्यानों की कल्पना की है। नैरुक्त-सम्प्रदाय इस वेदान्तर्गत तथाकथित इतिहास एवं आख्यानजात को अर्थवाद मानता है।[24]

३. याज्ञिक

वेदव्याख्या की इस पद्धति को सर्वप्राचीन माना जा सकता है, क्योंकि यह ब्राह्मण ग्रन्थो की वेदार्थ-प्रणाली से सीधे सम्बद्ध है। बृहद्देवता (७।१०५) में इस पद्धति को 'आध्वर्यव' कहा गया है। आचार्य यास्क ने वेदमन्त्रों के देवता-निर्णय के प्रसंग मे याज्ञिकों का ६ स्थानों पर उल्लेख किया है[25] और नि. ११।४ में 'इत्यधियज्ञम्' कहकर तथा १३।७ उसके बिना ही याज्ञिक परम्परानुसारी व्याख्या की है। निरुक्त[26] तथा बृहद्देवता[27] के आधार पर अनुमान किया जा सकता है कि कात्यक्य सम्भवतः याज्ञिक परम्परा से ही सम्बद्ध एक आचार्य थे।[28]

याज्ञिकों का वैदिक व्याख्या करने का ढंग नैरुक्तों तथा ऐतिहासिकों से भिन्न था। उनकी व्याख्या यज्ञपरक थी और वे प्रत्येक मन्त्र एवं शब्द की व्याख्या आनुष्ठानिक कृत्यों अथवा कर्मकाण्ड के सन्दर्भ में करते थे।

४. पारिव्राजक

आचार्य यास्क ने इस सम्प्रदाय का उल्लेख केवल एक बार (ऋग्वेद १।१६४।३२) की व्याख्या के सन्दर्भ में किया है (निरुक्त २।८)। स्कन्दस्वामी ने इस मन्त्र की व्याख्या इसी पद्धति के अनुसार की है। उनके अनुसार परिव्राजक तथा आत्मवादी सम्प्रदाय एक ही है। इस दर्शन का उल्लेख करते हुए यास्क ने एक बार "इति परिव्राजकाः" (२।८) और दो बार "इति

---

२३ द्रष्टव्य बृहद्देवता ३।१५६; ४।४६; ६।१०७, १०९; ७।७, १५३।

२४. द्रष्टव्य ऊपर टिप्पण सं० ७।

२५. निरुक्त ५।११; ७।४, २३; ११।२९, ३१; १३।९।

२६. निरुक्त ८।५, ६, १०, १७; ९।४१, ४२ (आप्रीसूक्तों के देवताओं के सन्दर्भ में)

२७. बृहद्देवता, विष्णुपाद भट्टाचार्यः पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, पृ० ६६

२८. द्रष्टव्य निरुक्त (२।८) पर स्कन्द स्वामी तथा महेश्वर कृत भाष्य : एष परिव्राजकानामात्मविदां दर्शने चास्या ऋचोऽर्थः (सं० लक्ष्मण स्वरूप, लाहौर, १९३१)।

आत्मप्रवादाः" शब्दों का प्रयोग किया है : "अथ अध्यात्मम्" कहकर उन्होंने कई मन्त्रों की एतद्दर्शनानुसारी व्याख्या की है।[२९]

५. अधिदैवत

आचार्य यास्क ने लगभग छह वार इस वेदार्थप्रणाली का उल्लेख किया है[30] और इसके अनुसार कुछ मन्त्रों की व्याख्या भी की है। उन्होंने व्याख्या के पूर्व 'अथाधिदैवतम्' अथवा वाद में 'इत्यधिदैवतम्' शब्दों का प्रयोग किया है। वेद-व्याख्या की यह पद्धति वेदमन्त्रों का देवपरक अर्थ करती थी। सम्भवतः यह तथा नैरुक्त-पद्धति अभिन्न ही थी।[३१]

६. नैदान

आचार्य यास्क ने दो वार नि० ६।९ तथा ७।१२ में 'स्यालः' तथा 'साम' शब्दों के निर्वचन के प्रसंग में नैदानमत का उल्लेख किया है; किन्तु इस सम्प्रदाय के किसी आचार्यविशेष का नामग्रहण नहीं किया है। सम्भवतः नैदानों की व्याख्या का विषय सामवेद था, क्योंकि बृहद्देवता ५।२३ में छन्दोगों के नैदान ग्रन्थ' का उल्लेख है। प्रो० वी० एस० घाटे की मान्यतानुसार यह वेदार्थ-परम्परा शब्दों तथा विचारों के उद्भव को उन अवसरों से सम्बद्ध करती थी जिन पर ऋषियो के अन्तःकरण में उनका आविर्भाव हुआ और इस प्रकार किसी अंश में इतिहासपरक थी।[३२]

७. आख्यान

इस परम्परा का उल्लेख यास्क ने चार वार किया है।[३३] आख्यान-समय के अनुसार यह माना जाता था कि वेदमन्त्रार्थगत नाम तथा घटनायें ऐतिहासिक एवं वास्तविक हैं। यास्क तथा शौनक को सम्भवतः इस सम्प्रदाय द्वारा संगृहीत आख्यान उपलब्ध रहे होंगे। ऐतिहासिक वेदार्थ-परंपरा से यह परंपरा पर्याप्त साम्य रखती है। संभवतः पौराणिक साहित्य ने इस परम्परा से पर्याप्त प्रेरणा ग्रहण की है।

उपर्युक्त पंक्तियों से सुस्पष्ट है कि निरुक्तकार यास्क से पूर्व ही वेद-मन्त्रों के अर्थ अनिश्चित माने जाने लगे थे और उनकी व्याख्या विविध दृष्टि-कोणों से की जाने लगी थी।

---

२९. निरुक्त ३।१२; १०।२६, १२।३७, ३८: १३।११।

३०. वही ३।१२; १०।२६; ११।४; १२।३७, ३८; १३।११।

३१. द्रष्टव्य 'अस्य वामस्य सूक्त' पर आत्मानन्द-भाष्य (सं० प्रेमनिधि, लाहोर, १९३२) पृ० ६० : "निरुक्तमधिदैवतविषयम्।"

३२. द्रष्टव्य Ghate's Lectures on Ṛgveda (सं. वी. एस. सुखथणकर, पूना, द्वितीय संस्करण, १९२६) पृ. ९०।

३३. निरुक्त ७।७; ११।१९, ३४; १२।४१।

इसके अतिरिक्त वैयाकरण एवं काव्यशास्त्रीय परंपरा में भी वैदिक मन्त्रों के अर्थ की परिपाटी चलती रही है। उदाहरणार्थ, पातञ्जल महाभाष्य में अनेक मन्त्रों का अर्थ है और कई वैदिक पदों की संरचना पर विचार कर उने पदों का अर्थ किया गया है।[३४]

वैयाकरण परंपरा के वेदार्थ निदर्शन हेतु महाभाष्य पस्पशाह्निक में ऋग्वेदीय मन्त्र—

"चत्वारि शृङ्गा त्रयो अस्य पादा द्वे शीर्षे सप्त हस्तासो अस्य।
त्रिधा वद्धो वृषभो रोरवीति महो देवो मर्त्यां आविवेश॥"

का अधोलिखित व्याख्यान द्रष्टव्य है—

चत्वारि-शृङ्गाणि चत्वारि पदजातानि नामाख्यातोपसर्गनिपाताश्च। त्रयो अस्य पादास्त्रयः काला भूतभविष्यद्वर्तमानाः। द्वे शीर्षे द्वौ शब्दात्मानौ नित्यः कार्यश्च। सप्त हस्तासो अस्य सप्त विभक्तयः। त्रिधा बद्धः त्रिषु स्थानेषुवद्ध उरसि कण्ठे शिरसीति। वृषभो वर्षणात्। रोरवीति शब्दं करोति। कुत एतत्। रौति शब्दकर्मा। महो देवो मर्त्या आविवेशेति। महान्देवः शब्द। मर्त्या मरण धर्माणो मनुष्याः तानाविवेश। महता देवेन नः साम्यं यथा स्यादित्यध्येयं व्याकरणम्।

इसी प्रकार राजशेखरप्रणीत 'काव्यमीमांसा' नामक काव्यशास्त्रीय ग्रन्थ में काव्य-पुरुषोत्पत्ति प्रकरण में उपर्युद्धृत मन्त्र को काव्य शास्त्रीय सन्दर्भ में समझा गया है।[३५]

वेदभाष्यकारों ने अपने भाष्यों के माध्यम से हमारे लिए वेदार्थ का द्वार खोला है। ऋग्वेद के भाष्यकार स्कन्दस्वामी (६२५ ई० के लगभग), नारायण तथा उद्गीथ, माधव भट्ट, वेंकटमाधव (१०५०-११५० ई०[३६], धानुष्कयज्वा, आनन्दतीर्थ (११९८-१२७४ ई०, रावण, मुद्गल, दिनकरभट्ट, चतुर्वेद स्वामी, आत्मानन्द (१४वीं शती ई०) तथा सायण; यजुर्वेद की तैत्तिरीय-संहिता के कुण्डिन, भवस्वामी गुहदेव, क्षुर, भट्ट भास्कर तथा सायण और वाजसनेयि माध्यन्दिन-संहिता के उव्वट तथा महीधर एवं

३४. द्रष्टव्य पं० भगवद् दत्त : पूर्वोद्धृत ग्रन्थ, भाग २, पृ० २३२-३४।

३५. अध्याय ३, पृ० ३४-३५ (सं० हरिदास-संस्कृत-ग्रन्थ माला—१४, वाराणसी, १९३४); द्रष्टव्य पं. मधुसूदन कृत टीका।

३६. द्रष्टव्य पं. साम्बशिव शास्त्री : ऋग्वेद का स्कन्दस्वामी कृत भाष्य भूमिका, पृ. ७।

काण्व-संहिता के सायण, हलायुध, अनन्ताचार्य (१६वीं शती ई०) तथा आनन्दबोध भट्टोपाध्याय; सामवेद के माधव (६०० ई०) भरत स्वामी (सं० १३४५ के आसपास) तथा गुणविष्णु; और अथर्ववेद के सायण हैं।[३७] इनमें स्कन्दस्वामी, उद्‌गीथ, सायण, उव्वट, महीधर आदि के भाष्य याज्ञिक शैली के हैं और आनन्दतीर्थ तथा आत्मानन्द के अध्यात्मपरक। आधुनिक युग के भाष्यकारों में दयानन्द, अरविन्द तथा कपालि शास्त्री प्रमुख हैं। विदेशी विद्वानों में विशेषत: रोठ तथा व्योहर्टलिक, ए० वेबर, मैक्स मूलर, ग्रासमान, वाल्टेर नीस्सेर, मैक्डॉनल तथा कीथ, ए० लोंगलोइस, एच० एच० विलसन, लुड्विग, आर० टी० एच० ग्रिफिथ, कार्ल गेल्डनर, पी० पीटर्सन, इ० जे० टॉमस, ओल्डेनबर्क, ह्विटनी तथा जे० गोन्डा आदि प्रमुख हैं, जिन्होंने अपने गवेषणात्मक ग्रन्थों एवं लेखों अथवा अनुवादों के माध्यम से वेदार्थ के क्षेत्र में अतीव महत्त्वपूर्ण कार्य किया है।[३८] इनमें रोठ विशेषत: उल्लेखनीय है, जिन्होंने वेद-व्याख्या के क्षेत्र में ऐतिहासिक तथा तुलनात्मक भाषा-वैज्ञानिक पद्धति को जन्म दिया। आधुनिक भारतीय विद्वानों में एस० पी० पण्डित, रमेशचन्द्र दत्त, प्रसन्न कुमार विद्यारत्न, कृष्ण भाउ शास्त्री गुले, शिवनाथ अग्निहोत्री, के० सी० राउ, टी० आर० वी० वेंकट कृष्णय्या, लोकनाथ शिरोमणि, दुर्गादास लाहिरी, पी० कृष्ण नन्व्या-दिरि, राम शंकर राय, दामोदर सातवलेकर, जयदेव, रामगोविन्द त्रिवेदी आदि के अनुवाद उल्लेखनीय हैं। ए० के० कुमारस्वामी, विश्वबन्धु, वी० के० राजवाड़े, संपूर्णानन्द, वेंकट सुब्बै, एच० डी० वेलणकर, सी. जे. काशीकर, वी. एम. आप्टे, वासुदेव शरण अग्रवाल एवं विद्यानन्द विदेह आदि ने अपने लेखों तथा ग्रन्थों से वेदार्थानुसन्धान को समृद्ध किया है।[३९] आधुनिक युग के भाष्यकारों तथा अन्यान्य विद्वानों के वेदार्थानुशीलन को निम्न पद्धतियों के अन्तर्गत वर्गीकृत किया जा सकता है।

---

३७. इन भाष्यकारों के विस्तृत विवेचनार्थ द्रष्टव्य पं भगवद्दत्त : पूर्वोद्‌धृत ग्रन्थ. भाग २, पृ. २१-१५२; बलदेव उपाध्याय : वैदिक साहित्य और संस्कृति पृ. ५२-७१।

३८. विस्तृत विवेचनार्थ द्रष्टव्य एम. विण्टरनित्स : A History of Indian Literature भाग १, खण्ड १, कलकत्ता, १९६२) पृ. ७-२१; ब्रज-विहारी चौबे : Treatment of Nature in the Ṛgveda, होशियार पुर १९७०, पृ. २३-२८।

३९. द्रष्टव्य ब्रजविहारी चौबे : पूर्वोद्‌धृत ग्रन्थ, पृ. २९-३८।

१. ऐतिहासिक

ऐतिहासिक वेदार्थ-पद्धति के प्रवर्तक रुडॉल्फ रोठ है। इन्होंने सायणादि भारतीय भाष्यकारों की व्याख्या को अग्राह्य ठहराकर पश्चिमी भाषाविज्ञान तथा तुलनात्मक धर्म को ही वेदार्थानुसन्धान के लिए प्रधान सहायक माना। इनकी दृष्टि से वेद के विभिन्न स्थलों में आए हुए शब्दों की छानबीन करने से और तुलनात्मक भाषाविज्ञान एवं धर्म आदि के आधार पर संदिग्ध शब्दों के वास्तविक अर्थ आभासित हो सकते हैं। इस पद्धति का अनुसरण करते हुए रोठ महोदय ने सेण्ट-पीटर्सबर्ग संस्कृत-शब्दकोश का निर्माण किया, जिसमें प्रत्येक शब्द का अर्थ विकास-क्रम से दिया गया है और जिसमें अर्थ-निर्णय के लिए वेदों से लेकर लौकिक संस्कृत ग्रन्थों तक के सन्दर्भ दिए गए हैं। इसमें वैदिक शब्दों का अर्थ-संकलन स्वयं रोठ ने किया है और लौकिक संस्कृत-शब्दों का अर्थ निर्णय उनके सहयोगी ब्योहट्लिंग ने किया है। रोठ की ऐतिहासिक पद्धति वेदार्थानुसन्धान के क्षेत्र में अतीव महत्त्वपूर्ण एवं लोकप्रिय सिद्ध हुई है और आधुनिक वेदज्ञ प्रायः इसका अवलंबन करते हैं। वस्तुतः वेदों के मुख्यार्थ-निर्णय में यह अतीव उपयोगी भी है; किन्तु दार्शनिक एवं आध्यात्मिक तत्त्वों के अन्वेषणार्थ में गहरे पैठने की आवश्यकता पड़ती है। अपरञ्च, वेदार्थानुशीलन में भारतीय परंपरा का सर्वथा परित्याग अपेक्षणीय नहीं हो सकता। उससे भी साहाय्य परमावश्यक है।

२. आध्यात्मिक

इस व्याख्या-पद्धति के अन्तर्गत दयानन्द सरस्वती तथा उनके अनुयायियों, श्री अरविन्द तथा उनके अनुगामी टी. वी. कपालिशास्त्री, आनन्द कुमार स्वामी, सम्पूर्णानन्द, वासुदेव शरण अग्रवाल तथा विद्यानन्द विदेह प्रभृति की व्याख्यायें आती हैं।

जिन व्यक्तियों ने आधुनिक युग में वेदों पर सर्वाधिक कार्य किया है उनमें सर्वाधिक उल्लेखनीय हैं स्वामी दयानन्द सरस्वती। आपने वेदों को अनादि, अपौरुषेय, ईश्वरीय विद्या तथा सब विद्याओं का मूल माना है। आपके अनुसार वेद में इतिहास का सर्वथा अभाव है। वेदों के सम्पूर्ण शब्द यौगिक तथा योगरूढ हैं, रूढ नहीं। इन्द्र, अग्नि, वरुण आदि देवतावाचक शब्द यौगिक होने से एक ही परमात्मा के बोधक हैं। अंशतः यह सिद्धांत ठीक है। स्वयं निरुक्तकार यास्क का स्पष्ट कथन है कि सभी देवता एक ही महान् देवता अर्थात् परमात्मा के प्रतीक हैं—"माहाभाग्याद् देवताया एक आत्मा बहुधा स्तूयते। एकस्यात्मनोऽन्ये देवाः प्रत्यङ्गानि भवन्ति।" (७।४)। ऋग्वेद की भी

स्पष्ट उक्ति है—"एकं सद् विप्रा बहुधा वदन्त्यग्निं यमं मातरिश्वानमाहुः।" (१।१६४।४६)। वेदों को संपूर्ण विद्याओं का मूल मानने के कारण दयानन्द वेदों में भौतिक विज्ञान की वस्तुओं एवं सिद्धांतों की भी खोज करते हैं। उनमें उन्हें आकर्षणानुकर्षण, नौविमानादि से सम्बद्ध सभी विद्याओं के दर्शन होते हैं। उनके अनुयायी पंडितों को उनमें समस्त विज्ञान की उपलब्धि हो जाती है। दयानन्द तथा उनके अनुगामियों ने वेदमन्त्रों में प्रायः श्लेष मानकर अपने अभीप्सित अर्थ निकाले हैं, जबकि वास्तविकता यह है कि श्लेष की स्थिति बहुत ही कम मन्त्रों में समुपलभ्य है। पदे-पदे व्याख्या में आयास एवं कष्ट कल्पना का आभास हो जाता है। दयानन्द के भाष्यों में आध्यात्मिक तथा आधि-भौतिक दृष्टि ही अधिक मुखर है; किन्तु उनमें दार्शनिक चिन्तन की प्रौढ़ता का परिचय नहीं मिल पाता। उनकी पद्धति के पक्षधरों में पं० भगवद्दत्त, गंगाप्रसाद उपाध्याय, ब्रह्मदत्त जिज्ञासु, युधिष्ठिर मीमांसक, सुधीर कुमार गुप्त[४०] आदि विद्वान् आते हैं।

श्रीअरविन्द वर्तमान काल के मूर्धन्य तत्त्वचिन्तक एवं अध्यात्म-साधक रहे हैं। उनकी दृष्टि में वेद का अर्थ योग तथा तपस्या द्वारा विधूत एवं पवित्रित हृदय में स्फुरित होता है। वैदिक मन्त्रों के शब्द किसी आध्यात्मिक तत्त्व के प्रतीक हैं। मन्त्रों का उन्मेष चेतना के निगूढ तथा अन्तरतम स्तरों में हुआ है; अतः उनमें रहस्यात्मक निगूढ ज्ञान निहित है। स्वयं ऋषि वामदेव ने एक मन्त्र में अपने आपको अन्तःप्रज्ञासम्पन्न कहा है। और अपने वचनों से निगूढ वाक्यों (निण्या वचांसि) की अभिव्यक्ति की है (ऋ० ४।३।१६)। अपने परोक्ष अर्थ ही में मन्त्रों का स्वारस्य निहित है, क्योंकि—"परोक्षप्रिया हि देवा प्रत्यक्षद्विषश्च।" इन्द्र, अग्नि आदि नाम मानसिक अवस्थाओं के नाम हैं। साधक जिन-जिन मानस अवस्थाओं से होकर गुजरता है, ये उन्हीं के अभिधान हैं और सर्वत्र मन्त्र तथा उपनिषद् भाग में इनका एक ही अर्थ है। इस प्रकार श्री अरविन्द की दृष्टि में वेद सिद्ध ऋषियों की वाणी है और वह आध्यात्मिक तथ्यों का निरूपक है।[४१] इसी सरणि का

---

४०. डॉ. सुधीर कुमार गुप्त ने महर्षि दयानन्द सरस्वती के वेदभाष्य का सम्यक् परिशीलन किया है।

४१. एतदर्थ द्रष्टव्य श्रीअरविन्द-प्रणीत : Hymns to the Mystic Fire (पाण्डिचेरी, १९४६), The Vamadeva's Hymns to Agni (पाण्डिचेरी, १९५१); The First Ṛk of the Ṛgveda (पाण्डिचेरी, १९५३); Ṛks of Madhuchandas (ऋ० १।१।१-५); The Secret of the Veda (पाण्डिचेरी, १९७१)

पालन करते हुए उनके शिष्य श्री टी० वी० कपालिशास्त्री ने ऋग्वेद के प्रथमाष्टक पर 'सिद्धाञ्जन' नामक संस्कृत-भाष्य किया है।[४२] ए. बी. पुराणी ने इसी परम्परा पर रचित अपनी पुस्तक Studies in Vedic Interpretation[४३] में कतिपय वैदिक शब्दों के अर्थ का अनुसन्धान किया है। आपने श्री अरविन्द के अर्थों का एक कोश भी प्रकाशित करवाया है। एम० पी० पण्डित के अनुसार वैदिक अर्थों की पुष्टि उपनिषदों से ही नहीं अपितु तन्त्रों से भी होती है और वेदार्थ में उनका भी अत्यधिक महत्त्व है।[४४] यह व्याख्या-पद्धति वेदों की निगूढ आध्यात्मिक निधि का प्रकाशन करती है; किन्तु इससे सभी मन्त्रों की व्याख्या इस रूप मे नहीं की जा सकती। कुछ मन्त्रों में निश्चय ही गूढ दार्शनिक एवं आध्यात्मिक तत्त्व छिपे हैं; किन्तु इसे सामान्य नियम मानना बहुत सुकर नहीं है।

आनन्दकुमार स्वामी की मान्यतानुसार वेद सिद्धों (mystics) की वाणी है, जिसकी व्याख्या के लिए ईसाई मध्य-युगीन सन्तों तथा अध्यात्म-प्रवीण दान्ते, ब्लेक आदि कवियों की अनुभूतियों से भी सहायता ली जानी चाहिए, क्योंकि उच्च आध्यात्मिक स्तर पर पहुंचे हुए पुरुषों की, चाहे वे किसी भी धर्म से सम्बद्ध हों, वाणी में अनुभूति की समानता मिलती है और प्रायः उस अभिव्यक्ति के प्रकटनार्थ प्रयुक्त प्रतीकों तथा मूर्तविधानों में भी एकरूपता उपलब्ध होती है।[४५]

सम्पूर्णानन्द वेदार्थ की कुञ्जी योगशास्त्र में खोजते हैं।[४६] अथर्ववेद के प्रसिद्ध 'व्रात्यकाण्ड' की आपने योगाश्रित व्याख्या की है।[४७]

वासुदेवशरण अग्रवाल ने वैदिक मन्त्रों के आध्यात्मिक, सृष्टि विद्यापरक

---

४२. पाण्डिचेरी, १९५०-५१।

४३. वाराणसी : चौखम्बा संस्कृत ग्रन्थमाला ३२, १९६३।

४४. द्रष्टव्य Studiesin the Tantra and the Veda, मद्रास : १९७३।

४५. इस विशिष्ट व्याख्या शैली के लिए द्रष्टव्य आपका ग्रन्थ : A New Apprbach to the Vedas।

४६. द्रष्टव्य आपकी पुस्तिका "वेदार्थ प्रवेशिका", वाराणसी : १९६९।

४७. द्रष्टव्य अथर्ववेदीयं व्रात्यकाण्डम्, श्रुतिप्रभभाष्य, वाराणसी : २०१२

तथा प्रतीकात्मक अर्थ किए हैं। एतदर्थ उन्होंने ब्राह्मणग्रन्थों, उपनिषदों तथा पुराणों आदि से सहायता ग्रहण की है।[४८]

विद्यानन्द विदेह ने वेदार्थोन्मेष के लिए योग-साधनाजन्य अन्तर्दृष्टि एवं प्रकाश को अनिवार्य माना है और वेदों की त्रिविध व्याख्या को अमान्य ठहराया है।[४९]

३. याज्ञिक

कतिपय आधुनिक विद्वान् वेदमन्त्रों की यज्ञ एवं कर्मकाण्डपरक व्याख्या के पक्ष में हैं। फ्रेंच विद्वान् पी० रेगनाड (P. Regnaud) के मत में ऋग्वेदीय सूक्त सामान्यतः, न तु विशेषतः, यज्ञसम्बन्धी कृत्यों का वर्णन करते हैं। डी. डी० कोसाम्बी ने पुरुरवा तथा उर्वशी के संवाद को कर्मकाण्ड का अंग माना है। इसी प्रकार श्नाइडेर यम-यमी आख्यान को युग्म पुत्र तथा पुत्री के सुरक्षापूर्ण जन्म के लिए कर्मकाण्ड का अंग मानते हैं।[५०] याज्ञिक पद्धति के पक्षधरों में सी० जे० काशीकर प्रमुख हैं, जिनके अनुसार ऋषियों के मस्तिष्क के रहस्यों का उद्घाटन यज्ञीय कर्मकाण्ड के ज्ञानाभाव में असम्भव है।[५१] वस्तुतः उपर्युक्त वेदार्थ-प्रणालियों में से किसी एक का अनुगमन करने से वेद का विराट् महनीय जगत् समग्रतया उद्घाटित नहीं हो पाता। अतः रोठ-प्रवर्तित ऐतिहासिक पद्धति का अवलम्बन करते हुए वेद के प्रत्येक पक्ष का प्रकाशन अपेक्षित है। वेद का निम्न तीन दृष्टियों से अर्थानुसन्धान किया जा सकता है—

१. आधिभौतिक

वेदमन्त्रों में निहित भौतिक ज्ञान-विज्ञान, सभ्यता एवं संस्कृति आदि की दृष्टि से वेदों का अनुशीलन किया जाना चाहिए। इस प्रकार वेदकालिक

---

४८. द्रष्टव्य आपके ग्रन्थ : Sparks from the Vedic Fire (वाराणसी, १९६२); वेदरश्मि-(पारडी, सूरत : स्वाध्याय मण्डल, १९६४)

४९. द्रष्टव्य आपका ग्रन्थ : The Exposition of the Veda, भाग १, अजमेर : वेदसंस्थान, १९६४।

५०. Ulrich Schneider : Yama und Yamı, "RV. X. 10", Indo-Iranian Journal, Vot X, No. 1, 1967, pp. 1-32.

५१. द्रष्टव्य आपका लेख : "The Way to Understand the Veda", संस्कृतविमर्शः, दिल्ली, भाग १, खण्ड १, जुलाई १९७३, पृ. ५९-६५ (विशेषत : पृ ६३-६५)।

समाज एवं युग का भौतिक चित्र सामने आ सकेगा। अनेक विद्वानों ने पृथक् रूपेण इस दिशा में प्रयास किया भी है।

२. आधिदैविक

वेदमन्त्रों का अर्थ करते हुए उनमें निहित देव विद्या, देवों से सम्बद्ध यज्ञ-भाग, अभिचार आदि पर भी दृष्टि होनी चाहिए, जिससे आधिदैविक विषय प्रकाश में आ सकें।

३. आध्यात्मिक

वेद प्रमुखतया आध्यात्मिक निधि हैं। आध्यात्मिक दृष्टि की परिधि में वेद मन्त्रों में निहित सृष्टि-विद्या, तत्त्वमीमांसा, ब्रह्म-विद्या, रहस्यात्मक तत्त्व तथा सभी प्रकार के दार्शनिक तत्त्वों का समावेश कर लिया जाना चाहिए। सभी आस्तिक दर्शन वेद का स्वतः प्रामाण्य स्वीकार करते हैं और उसे आप्त अथवा शब्द प्रमाण मानते हैं। ऐसा कदाचित् वे वेदों के गम्भीर तत्त्व-चिन्तन के कारण मानते हैं, विज्ञानादि ही के कारण नहीं। अतः श्रुतियों के सभी दार्शनिक तत्त्वों का अन्वेषण अतीव आवश्यक है।

सभी मन्त्रों के अर्थ का अनुसन्धान इन तीनों दृष्टियों से आवश्यक है। उपर्युक्त सभी वेदार्थ पक्षों का हमारे इन तीन पक्षों में अन्तर्भाव हो जाता है। इस प्रकार के वेदार्थानुसन्धान में ब्राह्मण-ग्रन्थों, आरण्यकों, उपनिषदों, पुराणों तथा लौकिक संस्कृत के अन्यान्य ग्रन्थों के साथ-साथ दार्शनिक साहित्य (तन्त्रादिक) से समुचित साहाय्य प्राप्त किया जाना चाहिए। वैदिक संहिताओं को समूचे भारतीय वाङ्मय तथा सामाजिक परम्परा के परिप्रेक्ष्य में देखा जाना चाहिए। स्कन्द-महेश्वर का यह कथन सर्वथा उचित जान पड़ता है कि सभी वेदमन्त्रों का सब दर्शनों के अनुसार व्याख्यान किया जाना चाहिए—

"सर्वदर्शनेषु च सर्वे मन्त्राः योजनीयाः। कुतः। स्वयमेव भाष्यकारेण सर्वमन्त्राणां त्रिप्रकारस्य विषयस्य प्रदर्शनाय अर्थं वाचः पुष्पफलमाह इति यज्ञादीनां पुष्पफलत्वेन प्रतिज्ञानात्।"[५२]

५२. निरुक्त ७।२ पर भाष्य। तुलना कीजिए निरुक्त १।२०: अर्थं वाचः पुष्पफलमाह। याज्ञदैवते पुष्पफले। देवताध्यात्मे वा।

13

यास्कीय वेद-व्याख्या पद्धति

—शिवनारायण शास्त्री

[Of the Puruāsrthas of life as contemplated by Indian thinkers, the Veda appears to be a work on dharma and to on extent moksa. The Nirukta of Yāska envisages to offer explanatory comments of the Vedic mantras on this basis Though the Nirukta is basically a book on etymology, yet, besides etymologically, Yāska also comments upon Vedic mantras from the point of view of history, social customs and rites, sacrifice, mythology, philosophy, etc. Even the mantras selected by Yāska for his comments have a very wide range; viz,, some mantras have been selected exclusively for their poetic beauty; some have peculiarity of synonym; some are obscure and ambiguous, some have semantic peculiarity and so on. His comments on the mantras are accompanied with an analysis of the deities too, who he thinks, represent, besides other things, different phenomena of Nature. He has also explained some mantras purely philosophically. Ed.]

भारतीय तत्त्वचिन्तन में जीवन के चार लक्ष्य निर्धारित किये गए हैं, जिन्हें 'चार पुरुषार्थ' कहा जाता है तथा जिनके नाम धर्म, अर्थ, काम और मोक्ष हैं। इनमें सर्वप्रथम स्थान धर्म को दिया गया है, क्योंकि यह सारे जीवन का केन्द्र बिन्दु है और इसीलिए सर्वाधिक महत्त्वपूर्ण है। 'धर्म' जीने की उस पद्धति का नाम है, जिसमे मनुष्य का अभ्युदय हो और उसे निश्श्रेयस की प्राप्ति हो।[1] अर्थात् जिससे अनित्य ऐहलौकिक और नित्य पारलौकिक सुख की प्राप्ति हो।

---

१. द्र० वैशेषिक सूत्र: यतोऽभ्युदय-निश्श्रेयससिद्धिः, स धर्मः।

भारतीय जनजीवन के अत्यन्त प्रारम्भिक काल से लेकर बहुत बाद तक जीवन के नित्य और अनित्य सुख की सिद्धि करने वाले उपर्युक्त धर्म का निर्णय 'वेद' नाम से अभिहित ज्ञान-राशि के आधार पर किया जाता रहा।[2] कालक्रम से देश, काल और व्यक्ति (पात्र) के हित के आधार पर आविर्भूत तथा पनपी कोई भी व्यवस्था तब तक जनजीवन में समुचित आदर नहीं पा सकी जब तक कि वह वेद के अप्रतिकूल सिद्ध नहीं हो गई। वेद और धर्म का यह सम्बन्ध यहां तक घनिष्ठ हुआ कि वेद और धर्म, मन्त्र और धर्म, पर्याय ही हो गये। यह तथ्य यास्क के उस सुप्रसिद्ध प्रयोग से भली भांति सिद्ध हो जाता है, जिसमें उन्होंने वेद के मन्त्रों का दर्शन करने वाले ऋषियों को 'साक्षात्कृतधर्माण:' कहा है :·साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः (निरुक्त १।२०)।

वेद का अध्ययन करके अपने कर्तव्य मार्ग का निर्धारण करना प्रत्येक भारतीय की बहुत बड़ी अभिलाषा रही है। 'स्वाध्यायोऽध्येतव्य:', 'स्वाध्यायान्मा प्रमदः', 'तद्धि तपः, तद्धि तपः' आदि कथनों से यह तथ्य भली भांति सिद्ध होता है। वेद का अध्ययन करना, वेद के मर्म को समझना अत्यन्त महत्त्वपूर्ण बहुत परवर्ती काल तक भी माना जाता रहा है। यहाँ तक कि वेदमार्ग के अग्रणी विरोधी समझे जानेवाले तथागत बुद्ध भी 'वेदपारगू' को बहुत आदरणीय मानते है।

किन्तु वेद का अध्ययन, उसके मर्म को समझना, इतना आसान नहीं रहा। भाव की गम्भीरता तथा कालक्रम से भाषिक परिवर्तनों के कारण वेद दुरूह हो गये। इसलिये एक ऋषि ने वेदार्थ को समझने का महत्त्व बतलाते हुए अत्यन्त प्राचीन काल में ही बहुत जोरदार शब्दों में कहा—

स्थाणुरयं भारहारः किलाभूदधीत्य वेदं न विजानाति योऽर्थम्।
योऽर्थज्ञ इत् सकलं भद्रमश्नुते नाकमेति ज्ञानविधूतपाप्मा॥

एक अन्य ऋषि ने बिना समझे शब्दोच्चारण मात्र को राख में होम करने के समान व्यर्थ बताया :

यद् गृहीतमविज्ञातं निगदेनैव शब्द्यते।
अनग्नाविव शुष्केधो न तज्ज्वलति कर्हिचित्॥

इन तथ्यों से यह भली भांति सिद्ध हो जाता है कि भारतवर्ष में वेदार्थ-ज्ञान के अभाव में जो अन्धेरा जनजीवन को व्याकुल करता प्रतीत होता था, हमारे मनीषी उसके प्रति पूरी तरह जागरूक थे। उनकी इस जागरूकता के

२. द्र० मनुस्मृति : धर्म जिज्ञासमानानां प्रमाणं परमं श्रुतिः।

कारण ही यह सम्भव हुआ कि भारतवर्ष की समस्त विद्याओं का आविर्भाव वेद के साथ प्रायः साक्षात तथा कभी-कभी परोक्ष रूप से सम्बद्ध रहा है। चाहे शिक्षा, कल्प, व्याकरण आदि महत्त्वपूर्ण शास्त्र हों, चाहें दर्शन आदि तत्त्वचिन्तन की शाखाएं हों, या शस्त्रविद्या, चिकित्सा आदि जीवनोपयोगी अन्य विद्याएं हों, सबका वेद से बहुत गहरा सम्बन्ध है। बहुत सी विद्याओं का तो उद्भव ही वेदार्थ के अनुशीलन के लिये हुआ है। निरुक्त और व्याकरण का स्थान उनमें सर्वोच्च है।

निरुक्त को ही लें। वैदिक शब्द कठिन हो गये थे। अनवगत हो गये थे। न उनका संस्कार अवगत था और न अर्थ। ऐसी स्थिति में कुछ मनीषियों ने उनका अर्थ स्पष्ट करने के उद्देश्य से वैदिक शब्दों का संकलन करना प्रारम्भ किया : छन्दोभ्यः समाहृत्य समाहृत्य समाम्नातास्ते निगन्तव एव सन्तो निगमान्निघण्टव उच्यन्त इत्योपमन्यवः।[3] साक्षात्कृतधर्माण ऋषयो बभूवुः। तेऽवरेभ्योऽसाक्षात्कृतधर्मभ्य उपदेशेन मन्त्रान् सम्प्रादुः। उपदेशाय ग्लायन्तोऽवरे विल्मग्रहणायेमं ग्रन्थं समाम्नासिषुः।[४]

प्रतीत होता है आदिकाल में यह कार्य पर्यायवाची पदों के संकलन के रूप में प्रारम्भ किया गया होगा। कौन शब्द किस शब्द का पर्याय है, यह ज्ञान होने से भी क्लिष्ट शब्दों का अर्थ सरलता से जाना जा सकता है। माध्यन्दिन और तैत्तिरीय संहिताओं में तथा कुछ श्रौतसूत्रों में उपलब्ध मन्त्रों में अघ्न्या के दस नामों का संकलन[५] सम्भवतः इस दिशा में किये जा रहे प्रयास का ही आदिम अवशेष है। कृष्ण यजुः की परम्परा में ही उपलब्ध जल के कुछ पर्यायों का संकलन[६] भी इसी तथ्य को पुष्ट करता प्रतीत होता है। इस प्रकार के प्रयासों के परिणामस्वरूप वैदिक पदों के वे संकलन अस्तित्व में आए, जिन्हें परवर्ती काल में 'निघण्टु' कहा गया तथा ये संकलन निघण्टुओं के विकास की अवस्था में उनके 'नैघण्टुक काण्ड' के रूप में अभिहित मिलते हैं।

मन्त्रों के अर्थ के ज्ञान का दूसरा चरण उधर ब्राह्मण ग्रन्थों में परिनिष्ठित

---

३. द्रष्टव्यः निरुक्त १।१

४. द्र० निरुक्त १।२०

५. द्र० वा० सं० ८।४३, तै० सं० ७।१।६।८, लाट्यायन श्रोतसूत्र ३।६।३, पचविंशब्राह्मण २०।१५।१५ और मानव श्रौत सूत्र ६।४।१

६. द्र० तै० स० २।४।७।१, ६।१०, काठक संहिता ११।६, मैत्रायणी संहिता २।४।७-८

हो रहा था। वैदिक देवताओं की व्याख्या के द्वारा वैदिक देवताओं का स्वरूप स्पष्ट किया जा रहा था। शब्द की व्याख्या के द्वारा शब्द के अर्थ को प्रकाशित करने की यह पद्धति कोई सर्वथा नई चीज़ नहीं थी; ऋग्वेद संहिता में ही बारह सौ के लगभग ऐसे प्रयोग उपलब्ध होते हैं, जिनमें एक ही धातु से निष्पन्न पदों का इस ढंग से प्रयोग किया गया है जिससे उन शब्दों का परस्पर सम्बन्ध तो प्रकाशित होता ही है, उनका अर्थ समझने में भी आसानी होती है।[७] अथर्ववेद संहिता तथा बाद के वाङ्मय में तो इस विधा का बहुत विकास हुआ मिलता है। ब्राह्मण ग्रन्थों में इस विधा का उपयोग वैदिक देवता नामों की व्याख्या करने में बहुत हुआ है। इतना हुआ है कि इस विधा को किसी काल में 'देवविद्या' शब्द से ही समझा गया : छान्दोग्योपनिषद् (७।१।२) में प्रयुक्त 'देवविद्या' शब्द का अर्थ जैसे तत्त्वदर्शी आचार्य ने 'निरुक्त' किया है।

ब्राह्मण ग्रन्थों की इस प्रवृत्ति का मन्त्रार्थ ज्ञान की साधिका इस नवीन विद्या के विकास पर यह प्रभाव पड़ा कि निघण्टुओं में अनवगत संस्कार तथा अनवगतार्थ शब्दों तथा देवता नामों का संकलन किया जाने लगा और उनके निर्वचन के द्वारा उनका अर्थ स्पष्ट किया जाने लगा। इस प्रकार नैघण्टुक (पर्याय शब्दों), नैगम (अनवगत पदों) और दैवत नामक तीन काण्डों से संयुक्त निघण्टु नामक विधा वेदार्थानुशीलन के इतिहास में आधारभूत शास्त्र का काम करती मिलती है।

इस शाखा का पल्लवन मुख्य रूप से शाकपूणि आदि आचार्यों ने अपने निघण्टुओं के भाष्यों के रूप में किया। निघण्टुओं के द्वारा जहां यह काम निगमन प्रक्रिया से किया जा रहा था, वहीं निरुक्तों के द्वारा, अर्थात् निघण्टुओं के व्याख्या ग्रन्थों के द्वारा, यह कार्य साक्षात् रूप से तथा अधिक सुचारु और चिन्तित पद्धति से किया जाने लगा। इसीलिए उपलब्ध अन्तिम निरुक्तकार यास्क ने अपने ग्रन्थ के प्रणयन का मुख्य लक्ष्य तथा लाभ मन्त्रार्थज्ञान ही बताया है : अथापीदमन्तरेण मन्त्रेष्वर्थप्रत्ययो न विद्यते (निरुक्त १।१५)। एक स्थल पर अपने लक्ष्य को बताकर उसकी प्राप्ति के अपने साधनों की चर्चा करते हुए यास्क ने कहा है कि निरुक्त के द्वारा मन्त्रार्थ का यह व्याख्यान उन्होंने दो आधारों पर किया है : एक, श्रुति के आधार पर, अर्थात् वैदिक मन्त्रों और ब्राह्मण ग्रन्थों के आधार पर, और दूसरे, तर्क के आधार पर : अयं मन्त्रार्थ चिन्ताऽभ्यूहोऽभ्यूढोऽपि श्रुतितोऽपि तर्कतः। (निरुक्त १३।१२)।

७. इस विषय के विशेष निरूपण के लिये वैदिक वाङ्मय में भाषाचिन्तन दिल्ली, देखें।

यास्क ने वैदिक मन्त्रों के अर्थ का ज्ञान वेद के मन्त्रों या सूक्तों की क्रमबद्ध व्याख्या के रूप में नहीं किया है, अपितु वैदिक पदों के संकलन के रूप में निबद्ध अपने व्याख्येय ग्रन्थ निघण्टु के पदों की व्याख्या के द्वारा तथा उनकी व्याख्या के प्रसंग में—निघण्टु में संकलित वैदिक पदों का अर्थ निर्धारित करने के लिए अपने अर्थ की पुष्टि में—मन्त्र या मन्त्रांश उद्धृत करके किया है। इसके अतिरिक्त प्रतिपाद्य विषय की और अधिक व्याख्या के लिए—भूयसे निर्वचनाय—भी मन्त्रों या मन्त्रांशों को उन्होंने उद्धृत किया है। सारे निरुक्त में इस प्रकार लगभग ८०० मन्त्र और मन्त्रांश विभिन्न संहिताओं से उद्धृत किये गये हैं। इस प्रकार वेदार्थानुशीलन में यास्क का योगदान दो प्रकार से हुआ है: (१) निघण्टु में संकलित वैदिक पदों के निर्वचनों के द्वारा उन्होंने वेदार्थ को स्पष्ट किया है; तथा (२) उद्धृत मन्त्रों और मन्त्रांशों की व्याख्या के द्वारा भी वेदार्थ को स्पष्ट किया है।

जहां तक निर्वचन के द्वारा वेदार्थ को स्पष्ट करने का प्रश्न है, उन्होंने अपने को अपनी प्रतिज्ञा 'समाम्नायः समाम्नातः, स व्याख्यातव्यः' (निरुक्त १।१) तक ही सीमित नहीं रखा है। अर्थात केवल निघण्टु के पदों का निर्वचन करने तक ही वे सीमित नहीं रहे है, अपितु निम्नलिखित चार अन्य प्रकार से भी वेदार्थ को स्पष्ट किया है:

(१) निघण्टुगत पदों की व्याख्या के प्रसंग में आए पर्याय आदि प्रासंगिक पदों की व्याख्या उन्होंने की है। उदाहरणार्थ निघण्टु (१।१) के पृथिवी नामों में संकलित 'गोः' के पशुवाचक ताद्धित पयस् आदि अर्थ बताने के बाद 'पयस्' तथा उनके प्रसंग से आगत 'क्षीर' आदि शब्दों का निर्वचन भी किया है। इसी प्रकार निघण्टु (३।२९) में पठित 'त्व', 'नेम' शब्दों के पर्याय 'अर्ध' का निर्वचन भी निरुक्त (३।२०) में किया गया है।

(२) निघण्टुगत पद की व्याख्या में उद्धृत मन्त्र में श्रुत किन्तु निघण्टु में असमाम्नात कठिन पदों की व्याख्या भी उन्होंने की है। इस प्रकार के निर्वचन तो निरुक्त में बहुत किये गये हैं।

(३) इन पदों की व्याख्या में आए शब्दों की व्याख्या आचार्य ने प्रचुरता से की है। उदाहरणार्थ निरुक्त १।२० में उद्धृत मन्त्र 'मृगो न भीमः कुचरो गिरिष्ठाः' ऋ० सं० १।१५४।२) में श्रुत 'गिरि' की व्याख्या में आगत 'पर्वत' की तथा उसके अंग 'पर्वन्' शब्दों की व्याख्या ली जा सकती है।

(४) मन्त्रगत पदों से वर्ण अथवा अर्थ की दृष्टि से मिलते-जुलते पदों की व्याख्या भी यास्क ने की है। उदाहरणार्थ 'मृगो न भीमः' (ऋ० सं०

१।१५४।२) के 'भीमः' की व्याख्या करने के बाद 'भीष्मः' की व्याख्या को लिया जा सकता है।

इस प्रकार येन-केन प्रकारेण, प्रसक्त, प्रसक्तानुप्रसक्त, अथवा किसी भी प्रकार के साम्य के कारण बुद्धि में उपस्थित पदों की व्याख्या करने के कारण यास्क से हमें बहुत-से वैदिक शब्दों का अर्थ जानने में बहुमूल्य सहायता मिली है।

समूचे निरुक्त में उद्धृत ८०० मन्त्रों और मन्त्रांशों में से आचार्य ने लगभग ४४० की व्याख्या संक्षिप्त रूप से की है। अध्ययन जिन दिनों श्रवण और स्मरण पर ही आधारित होता था, उन दिनों वेद के विस्तृत भाष्यों की आशा नहीं की जा सकती। उन दिनों संक्षेप बहुत मूल्यवान् होता था, यह हमारे सब शास्त्रों के इतिहास से स्वतः स्पष्ट है। अतः यास्क ने भी मन्त्रों की व्याख्या सूत्र शैली मे की है। मन्त्रार्थ करने की यास्क की शैली का विवेचन निम्न पांच अंगों में किया जा सकता है :

(१) उन्होंने मन्त्र के सरल पदों को या तो ज्यों का त्यों रख दिया है, या उनके वैदिक रूप को लौकिक रूप में बदलकर रख दिया है। उदाहरणार्थ :

'इदं श्रेष्ठं ज्योतिरागात्, चित्रः प्रकेतो अजनिष्ट विभ्वा।' (ऋ० सं० १।११३।१) की उनकी व्याख्या देखिए : इदं श्रेष्ठं ज्योतिषां ज्योतिः आगमत्। चित्रं प्रकेतनं=प्रज्ञाततमम् अजनिष्ट विभूततमम्। (निरुक्त २।१९)।

(२) कठिन शब्दों के या तो लौकिक पर्याय रख दिए है, या उनका निर्वचन करके उनका अर्थ स्पष्ट कर दिया है। उदाहरणार्थ—'मृगो न भीमः कुचरो गिरिष्ठाः' (ऋ० सं० १।१५४।२) की व्याख्या 'मृग इव भीमः कुचरो गिरिष्ठाः। मृगो मार्ष्टेर्गतिकर्मणः। भीमो बिभ्यत्यस्मात्। भीष्मोऽप्येतस्मादेव। कुचर इति चरति कर्म कुत्सितम्। अथ चेद्देवताऽभिधानम्? क्वायं न चरतीति (निरुक्त १।२०) इत्यादि देखें।

(३) मन्त्रों के पीछे निहित निदान—इतिहास और प्रथा—को भी उन्होंने स्पष्ट करना आवश्यक समझा है। देवापि और शन्तनु का इतिहास, विश्वामित्र और नदियों के संवाद का इतिहास, गर्तारुक् शब्द की व्याख्या में दक्षिण भारत में प्रचलित प्रथा तथा पंचजनाः की व्याख्या में उस समय का सामाजिक गठन आदि उदाहरण के रूप मे लिए जा सकते हैं। इसी प्रकार कन्या के दाय में अधिकार को लेकर उनका सांगोपांग विवेचन भी सामाजिक दृष्टि को मन्त्रार्थ में ध्यान में रखने की आवश्यकता पर प्रकाश डालता है।

(४) मन्त्रगत पद के स्वरूप पर, मन्त्रार्थ पर, मा पद के निर्वचन पर मतभेद की स्थिति में उन्होंने प्रायः उसकी समीक्षा भली भांति करके उस पर अपना निर्णय प्रदान किया है। कभी-कभी वे केवल मतभेद मात्र प्रस्तुत करके भी रह गए हैं। उदाहरणार्थ—निरुक्त ३।८ में उद्धृत 'पञ्चजना मम होत्रं जुषध्वम्' (ऋ० सं० १०।५३।४) में 'पञ्चजनाः' की व्याख्या में तो उन्होंने केवल एकीय और औपमन्यव के मत ही दिये हैं, पर निरुक्त (७।२३) में उद्धृत प्र नू महित्वम्' (ऋ० १।५९।६) आदि मन्त्र में प्रतिपादित देवता को लेकर पूर्व याज्ञिकों और शाकपूणि के मतों की समीक्षा करके अपना निर्णय दिया है।

(५) वेदार्थानुशीलन में यास्क का बहुत अधिक महत्त्वपूर्ण योगदान मन्त्र का दृष्टिभेद से व्याख्या भेद करने का है। वेदार्थ की अधियज्ञ, अधिदैवत और अध्यात्म दृष्टियों को उन्होंने वर्णन का सार—वाक् का पुष्पफल-कहा है : अर्थ वाचः पुष्पफलमाह। याज्ञदैवते पुष्पफले, देवता ध्यात्मेवा (निरुक्त१।२०)।

यास्क का वेदार्थ का ज्ञान इतना गहरा है कि किसी पद की व्याख्या में मन्त्र उद्धृत करने में भी उन्होंने उस मन्त्र की कोई विशिष्टता दृष्टि में रखी प्रतीत होती है, यह उनके चतुर्थ अध्याय में उद्धृत मन्त्रों का विश्लेषण करने के आधार पर कहा जा सकता है। इस अध्ययन में किसी पद की व्याख्या में उस पद वाले बहुत से मन्त्रों में से किसी एक मन्त्र को चुनने के पीछे निम्नलिखित आठ कारण उपलब्ध हुए हैं :

(१) कुछ मन्त्र तो उनके अर्थ की क्लिष्टता के कारण, उनकी व्याख्या करने के उद्देश्य से दिए हैं; (२) कुछ मन्त्र उनके श्रेष्ठ काव्य सौन्दर्य के कारण दिए गए हैं; (३) कुछ मन्त्र व्याख्या पदों की उनमें अनेकार्थकता के कारण दिए लगते हैं; (४) कुछ मन्त्र व्याख्येय पद के प्रचलित अर्थ से भिन्न अर्थ में प्रयुक्त होने के कारण दिए गए हैं; (५) कोई मन्त्र व्याख्येय पद के प्रयोग वाले सब मन्त्रों की देवतागत विशेषताओं का समाहार उसमें होने के कारण लिया गया है; (६) कोई मन्त्र व्याख्येय पद के किसी विशिष्ट अर्थ में प्रयुक्त होने के कारण चुना गया लगता है; (७) कोई मन्त्र व्याख्येय पद के अतिरिक्त पदों की व्याख्या अभीष्ट होने के कारण दिया लगता है; (८) व्याख्येय पद के प्रयोग वाले सब मन्त्रों में से संहिता क्रम में पहले आने वाला मन्त्र ही उद्धृत कर दिया गया है।[८]

---

८. इस विषय के विवरण के लिये वैदिक वाङ्मय में भाषा चिन्तन, पृष्ठ २१६-२३५ देखें।

इस विषय में यास्क की समग्र दृष्टि का पूर्ण विश्लेषण इस दृष्टि से समूचे निरुक्त का परीक्षण करने पर ही सम्भव है।

वेदार्थ के अनुशीलन में निरुक्त का एक और बहुत महत्त्वपूर्ण योगदान वैदिक देवताओं के स्वरूप के स्पष्टीकरण का है। वैदिक देवविद्या के आधार भूत सिद्धान्तों का विवेचन तो उन्होंने किया ही है, निघण्टु के पंचम अध्याय में संकलित, तीनों स्थानों के प्रधान और गौण देवताओं के स्वरूप को भी उन्होंने बहुत प्रामाणिक रीति से विवेचनापूर्ण पद्धति से किया है।

देवता के स्वरूप का यह निरूपण उन्होंने तीन तरह से किया है :

(१) वे देवता के नाम का निर्वचन करके उसका अधियज्ञिय, आधिदैविक और आधिभौतिक स्वरूप स्पष्ट करते हैं। जैसे उन्होंने निरुक्त (७।१४ में) अग्नि शब्द के ५ निर्वचन किए हैं। उनमें से दो निर्वचन—अग्रणीर्भवति, अग्रं यज्ञेपु प्रणीयते—यज्ञ में अग्नि के महत्त्व और उसके आधिदैवत स्वरूप को प्रकट करते हैं। 'अङ्गं नयति सन्नममानः' तथा 'अक्नोपनो भवतीति स्थौलाष्ठीविः', ये दो निर्वचन अग्नि के भौतिक स्वरूप को स्पष्ट करते हैं। त्रिभ्य आख्यातेभ्यो जायत इति शाकपूणिः—इताद्, अक्ताद् दग्धाद्वा, नीतात्। स खल्वेतेरकारमादत्ते, गकारमनक्तेर्वा, दहतेर्वा, नीः परः।' निर्वचन में अग्नि का आधिदैविक और आधिभौतिक स्वरूप प्रकाशित किया गया है।

(२) देवता के स्वरूप के बारे में आचार्यों में मतभेद की स्थिति में वे उसका निर्णय भली भांति ऊहापोह करके करते हैं। अन्यथा उन्होंने प्रत्येक देवता का स्वरूप स्पष्टतया बताया है। यास्क की अपनी दृष्टि अधिदैवत दृष्टि प्रतीत होती है। उनके मत में वैदिक देवता कोई अलौकिक वस्तु नहीं, अपितु प्रत्यक्ष अनुभव किए जाने वाले अग्नि, वायु, सूर्य आदि पदार्थ ही हैं। ये सब देवता उनके मत में एक आत्मा की विभिन्न विभूतियां हैं। अग्नि, इन्द्र आदि विभिन्न नाम अलग-अलग कर्म करने के कारण पड़े हैं। दिव्य देवताओं का स्वरूप स्पष्ट स्वरूप करते समय तो उन्होंने उनका सूर्य से सम्बन्ध स्थापित करते हुए उनका काल तक निर्धारित करने का कार्य किया है।

मतभेद प्रायः इसलिए उठे हैं कि मन्त्रों में तत्तद्-देवताओं के वर्णन में बहुधा देवताओं के स्थान, कर्म, रूप, सहचारी आदि में व्यभिचार आने से सन्देह हो जाता है कि इस नाम से कौन से देवता का वर्णन चल रहा है? ऐसी स्थिति में उन्होंने युक्ति-प्रतियुक्तियों के आधार पर इन स्थलों की परीक्षा करके यह सिद्धान्त तय किया है कि जिसकी स्तुति सूक्त में की गई है, या जिसके निमित्त से यज्ञ में हवि का विधान है, वह तो अपने स्थान और कर्म

वाला प्रधान देवता ही होता है। कहीं यदि किसी देवता नाम का प्रयोग स्थान से भिन्न स्थान में, या अपने कर्म से भिन्न कर्म के द्वारा स्तुति के साथ होता है, तो वहाँ उस देवता को गौण ही समझना चाहिए : यस्तु सूक्तं भजते, यस्मै हविर्निरुप्यते अयमेव सोऽग्निः। निपातमेवैते उत्तरे ज्योतिषी एतेन नामधेयेन भजेते (निरुक्त ७:१८ इत्यादि)।

बहुधा देवताओं का उनके अपने स्थान और कर्म से भिन्न स्थान और कर्म से युक्त के रूप में किया वर्णन भी मिलता है। यह मनुष्य का स्वभाव ही है कि अपने वर्ण्य का बढ़ा-चढ़ा कर वर्णन वह कर दिया करता है। ऐसे वर्णनों को प्राचीन आचार्य उचित रूप में 'अतिस्तुति' कहा करते थे : अथेमा अतिस्तुतय इत्याचक्षते। अपिवा सम्प्रत्यय एव स्यान्माहाभाग्याद्देवतायाः (निरुक्त १३।१)। यास्क ने विभिन्न देवताओं की अतिस्तुतियों के मन्त्र उद्धृत करके उनके इस स्वरूप को भी प्रकाशित किया है।

जैसा कि पहले कहा जा चुका है वेद में मुख्यतः धर्म का प्रतिपादन है। परन्तु जीवन के चरम लक्ष्य मोक्ष के साधक अध्यात्म का निरूपण भी उसमें स्थान-स्थान पर किया गया है। यास्क ने वैदिक मन्त्रों के इस पक्ष को भी स्थान-स्थान पर तो प्रकाशित किया ही है, परिशिष्ट के दूसरे अध्यात्मविद्या का भी सुन्दर विवेचन किया है। इसमें दो आत्माओं—महान् आत्मा अर्थात् परमात्मा और आत्मा अर्थात् जीवात्मा—का वर्णन प्राचीन सांख्य की दृष्टि से किया गया है। जगत् में जीवात्मा के प्रवेश की प्रक्रिया का विशद व्याख्यान आयुर्वेद की दृष्टि से पुनर्जन्मवाद की पृष्ठभूमि में किया गया है। जीव शुभ कर्मों के कारण ब्रह्मभूत होकर पुनर्जन्म से मुक्त हो जाते हैं, इसका प्रतिपादन वेदान्त की दृष्टि से किया गया है। इसके बाद महान् आत्मा के विभिन्न नाम संकलित करके उसकी परमकारणता को सूचित किया है। आत्मा के परात् पर रूप को जानने के लिए ऋग्वेद संहिता के कतिपय सूक्तों—१०।७२, ८१-८२ और १२९ में सूक्तों—को विशेष उपयोगी बताया है : अथैनं महान्तमात्मानमेषर्ग्गणः प्रवदति—वैश्वकर्मणो, 'देवानां नु वयं जाना', 'नासदासीन्नोसदासीत्तदानीम्' इति च। उनकी दृष्टि से 'अस्य वामस्य' (ऋ० सं० १।१६४) सूक्त का इस विषय में महत्त्वपूर्ण स्थान है, यह इस तथ्य से सिद्ध होता है कि उन्होने अध्यात्मपरक व्याख्या जिन मन्त्रों की की है, उनमें सर्वाधिक संख्या इस सूक्त के मन्त्रों की ही है। उन्होंने इस सूक्त में से कुल ग्यारह मन्त्र (१।१६४।१५-१६, २०-२१, ३१-३२, ३४-३९ तथा ४६) चुने हैं। जिनकी अध्यात्मपरक व्याख्या की गई है, वे अन्य १८ मन्त्र यों हैं : ऋ० सं० १।८४।१६-२०, ९९।१, ११५।१, ३।२६।७; ४।४०।५; ७।५९।१२;

८।११।६; ९।९।५-६, ९।७।३४-३५, ४०-४१; १०।१२०।१। अन्य संहिताओं में से उन्होंने एक मन्त्र (३४।५५) वाजसनेयि संहिता में से, एक (१०।८।९) अथर्ववेद संहिता में से, एक सामवेद की आरण्यक संहिता (१।९) में से, एक सामवेद की आरण्यक संहिता (१।९) में से अथवा तैत्तिरीय ब्राह्मण (२।८।८।१) में से अध्यात्मपरक व्याख्या के लिए लिया है। एक मन्त्र का मूल आज ज्ञात नहीं है, पर वह तैत्तिरीय आरण्यक (२०।१०।२०) में उपलब्ध है।

ऋग्वेद का मूलोद्धार या मूलोच्छेद

डा० फतेह सिंह

(The present article from a great scholar of Vedic Studies is in the from of an authentic and dispassionate reputation of the views of Father Esteller on the Vedas. The author of article has found that the peculiar propogadist approach of this Christian Missionary to the Vedas is because of his ignorance of the Vedic language and accent system, his uninvestigative commitment to whatever his predecessors in the West have opined and his faith in the notion that the first and the tenth maṇḍalas of the Ṛgveda are later composition. The author has picked up an article by the Rev. Father read in the Gauhati session of the All India Oriental Conference and refuted it substantially by profusely quoting from the Ṛgveda itself and depending exclusively on the language: accent system and the prosody of the Vedas. Ed.)

जब मैक्समूलर ने ऋग्वेद को प्रथम बार छपवाकर प्रकाशित करवाया, तो भारतीय विद्वानों ने इस कार्य को उस 'मूल' के 'मोक्ष' की संज्ञा दी और करने वाले को मैक्समूलर न कहकर "मोक्षमूल" कहना प्रारम्भ कर दिया। किसी-किसी ने तो मैक्समूलर को आधुनिक सायणाचार्य भी कहा। अनेक भारतीय विद्वानों ने इन पाश्चात्य विद्वानों का अनुकरण करके वेदों का अध्ययन किया है और बहुतों के लिए इन विदेशी विद्वानों के कथन 'ब्रह्मवाक्य' हो गए हैं। जो लोग उनसे सहमत नहीं भी थे, वे या तो शालीनतावश अथवा किसी भय के कारण चुप रहे, और जिन लोगों ने इनके विरोध में आवाज उठाई और वेद की परम्परागत गरिमा को उद्घाटित करने का प्रयत्न किया उनके अध्ययन को अवैज्ञानिक कह कर उपेक्षित किया गया। इसका फल यह हुआ कि भारतीय विश्व-विद्यालयों के प्रोफेसर लोग योरोप द्वारा

प्रदत्त तथाकथित वैज्ञानिक पद्धति के निष्कर्षों का प्रचार करके अपने छात्रों को निरन्तर योरोपियन पद्धति का ही भक्त बनाते रहे ।

इधर ऐसे कई तथ्य सामने आए हैं जिनसे इस पद्धति की तथाकथित 'वैज्ञानिकता' पर प्रश्नचिह्न लग गया है और मैक्समूलर तथा उनके अनुयायी विद्वानों की नियत पर संदेह होने लगा है । इस प्रसंग में, सबसे अधिक उल्लेखनीय डा० एस्टलर का प्रयास है । ये महोदय एक ईसाई पादरी हैं । आजकल ये बम्बई के 'हेरास इंस्टीट्यूट' के निदेशक हैं । ओरियंटल कांफ्रेंस के जादवपुर अधिवेशन में, इन्हें वैदिक शाखा का अध्यक्ष भी बनाया गया था, क्योंकि उससे पूर्व इसी संस्था के गोहाटी अधिवेशन में उन्होंने एक जोर का 'धमाका' किया था जिससे विद्वान् लोग चकित हो गए थे । इनका कहना है कि जिस 'ऋग्वेद-संहिता' पर वर्षों से इतना अधिक श्रम और धन लगाया जाता रहा है वह 'ऋषि-कवियों' की 'मूल' वाणी नहीं, अपितु 'संहिता का निर्जीव तथा विकृत मुर्दा' है' जिसको तैयार करने वाला 'एक पथभ्रष्ट मोची, एक अहम्मन्य विदूषक' है । यह संहिता-सार, डा० एस्टलर के शब्दों में, "एक वर्ण-शंकर, एक अर्द्ध-देव+असुर, एक अर्द्ध-भक्षक-अर्द्ध-रक्षक प्राणी है जिसकी अर्द्धमाया+अविद्या ने अपने अर्द्ध-दानवी-प्रभाव से ऋग्वेद के पाठ को निन्दनीय सीमा तक विकृत कर दिया है ।"

विद्वान् पादरी के उद्‌गार तो इसी प्रकार से उसके अनेक लेखों में प्राप्य हैं, परन्तु यहाँ उनके एकमात्र उस लेख से ही सम्बन्ध है जो उन्होंने मैक्समूलर शताब्दी के अवसर पर लिखा था । इस लेख का विशेष महत्त्व इसलिए है कि इसमें उन्होंने मैक्समूलर को अपना आदि गुरु माना है और उनके संस्कृत नाम 'मोक्षमूल' को एक नया अर्थ देकर अपने को उसी विद्वान् द्वारा प्रारब्ध कार्य को पूरा करने वाला स्वीकार किया है । लेखक के शब्दों में वर्तमान ऋग्वेद-संहिता संहिताकार की 'सांसारिक माया+अविद्या' से वैदिक ऋषि-कवियों की 'मूल' कृतियों को 'आबद्ध' किए हुए है; वेद के इस 'मूल' को 'मोक्ष' दिलाने के लिए कृतसंकल्प यह पादरी अपने इस प्रयत्न की सफलता में-ही 'मोक्षमूल' नाम की सार्थकता मानता है । आलोच्य लेख के प्रारम्भ में ही उस ने कहा है—"This essay is such an attempt and is dedicated to the memory of that great pioneering scholar in the hopes that it will blaze the trial to make of that critical edition the veritable "mokṣamūla"——the root of liberation of the genuine Ur-Ṛgveda from the bonds of Samhitākāra's (SK) Sāmsārik Māyā and Avidyā now obscuring and disfiguring the text—"Śivāh santu panthānaḥ"

लेख की इयत्ता

आलोच्य लेख में ऋग्वेद के 'रयस्पतिः' शब्द को लेकर, संहिताकार पर निम्नलिखित आरोप लगाए गए हैं—

(१) तीन 'रयस्पति' पाठों के विषय में सर्वाधिक चौंकाने वाली बात यह है कि ये सब के सब सवितृ-सवितृ और विशेषकर भग से सम्बन्धित है, परन्तु ये सभी इन देवताओं को 'वसस्पति' न कहकर 'रयस्पति' बताते हैं, जबकि अन्यत्र कहीं भी इन देवताओं का सम्बन्ध रय से नहीं, अपितु 'प्रचुरता' (bounty) से है।"

(२) दूसरी सर्वाधिक चौंकाने वाली बात यह है कि इन पाठों में से प्रत्येक में असाधारण छन्दोभंग दोष है, और वह भी ऐसे संदर्भ में जहां 'वसस्पति' शब्द को 'रयस्पति' के स्थान पर रखने से छन्द, संदर्भ और अर्थ को सामान्य करना संभव है।

(३) "इन सब संकेतों से कुल मिलाकर एक यही निष्कर्ष निकलता है कि तीनों स्थानों पर मूलतः 'वसस्पति' शब्द था' जिसे हटाकर रयस्पति शब्द संहिताकार ने रख दिया।

इन आरोपों का सम्बन्ध ऋग्वेद के जिन तीनों मन्त्रों से है उनको फादर एस्टलर अपने लेख में पुनर्गठित करके मूल सहित इस प्रकार प्रस्तुत करते हैं—

(१) संहिता का परम्परागत मंत्र : ऋ० ५. ५०. ५

एष ते देव नेता रयस्पतिः शं रयिः।
शं राये शं स्वस्तय इषःस्तुतो मनामहे देवस्तुतो मनामहे ॥

एस्टलर द्वारा पुनर्गठित रूप :

एष ते देव नयितर शं रयिर्वसस्पतिः।
शं राये शं स्वस्तये इषस्तुतः मनामहे देवांस्तुतः मनामहे ॥

(२) संहिता का परम्परागत मंत्र : ऋ० १०. ६४. १०

उत माता बृहद्दिवा शृणोतु नः त्वष्टा देवेभिः जनिभिः पिता वचः
ऋभुक्षः वाजः रयस्पतिः भगः रण्वः शंसः शशमानस्य पातु नः

एस्टलर द्वारा पुनर्गठित रूप :

त्वष्टा देवेभिः जनिभिः पिता वचः उत माता बृहद्दिवा शृणोतुनः
ऋभुक्षः वाजः वसस्पतिः भगः रण्वः शंसः शशमानस्य पातु नः

(३) संहिता का परम्परागत मंत्र : ऋ० १०. ९३. ७

उत नो रुद्रा चित् मृळतां अश्विना विश्वे देवासो रथस्पतिर्भगः ।
ऋभुर्वाज ऋभुक्षणः परिज्मा विश्व वेदसः ॥

एस्टलर द्वारा पुनर्गठित रूप :

उत द्रा रुचित् मृलतां नः अश्विना विश्वे देवासः राधसस्पतिः भगः ।
ऋभुः वाजः ऋभुक्षः परिज्मा विश्ववेदसः ॥

बड़े खेद की बात है कि हेरास इंस्टीट्यूट के निदेशक पद पर आसीन विद्वान् ने अपने किसी पूर्वाग्रह की रक्षा के लिए मिथ्याभाषण का आश्रय लिया है। लेखक का सबसे बड़ा असत्य अथवा अज्ञान यह है कि सविता या भग का सम्बन्ध अन्यत्र कहीं भी 'रथ' से नहीं है। ऋग्वेद के पहले ही मंडल में, सविता को 'हिरण्यय रथ' से यात्रा करने वाला बताया गया है—

हिरण्ययेन सविता रथेनाऽऽदेवो याति भुवनानि पश्यन्
(ऋ० १. ३५. २

आस्याद् रथं सविता चित्रभानुः कृष्णा रजांसि तविषीं दधानः ।
वि जनाञ्छ्यावाः शितिपादो अख्यन रथं हिरण्य प्रउगं वहन्तः ॥
(ऋ० १, ३५, ५)

परन्तु डा० एस्टलर ने व्यर्थ ही 'रथस्पति' प्रसंग में सविता को घसीटा है, क्योंकि सम्बन्धित तीन मन्त्रों में तो कहीं सविता का उल्लेख नहीं है, साथ ही उन तीनों सूक्तों में भी कहीं सविता शब्द प्रयुक्त नहीं हुआ जिनके अंगभूत होकर उपर्युक्त तीनों मंत्र ऋग्वेद में आए हैं। इसलिए इस कथन में भी कोई सत्यांश नहीं कि सविता को इन तीनों मंत्रों में कहीं भी 'रथस्पति' कहा गया हो। हां, यह सच है कि दो मंत्रों में 'रथस्पति' शब्द 'भग' का विशेषण है, लेकिन इस संदर्भ में भी यह सत्य से दूर है कि 'भग' का 'रथ' से कहीं कोई सम्बन्ध नहीं है। 'भग' देवता त्वष्टा, इला, पूषा, अश्विनौ आदि कई अन्यों के साथ 'रथ' को सेवन करते हैं (२. ३१. ४) और भग स्वयं रथ के समान (७. ४१. ६) है तथा भग में अश्वों को जोड़ना ही अनेक रथों में उसे जोड़ना कहलाता है (२. ३४. १); इसलिये 'अश्व के पीछे चलने वालों में, रथ, मर्य तथा गावः के साथ 'भग' की भी गणना होती है (१. १६३. ८)

इसी प्रकार असत्य का आश्रय लेकर, डा० एस्टलर किसी 'नयितृ-सवितृ' देवता को खड़ा करते हैं और उसके लिये ऋ. ५. ५०. ५ (रथस्पति मंत्रों में

प्रथम) में रयस्पति शब्द प्रयुक्त हुआ मानते हैं। स्थिति यह है कि 'नयितृ' शब्द पूरे ऋग्वेद में कहीं नहीं प्रयुक्त हुआ है। हाँ, विद्वान् पादरी महोदय ने अपने पुनर्गठित मन्त्र में अवश्य 'नेता' के स्थान पर 'नयितर्' शब्द रखा है। परन्तु इस खींचातानी से भी रयस्पति (या राधसस्पति) शब्द का प्रयोग 'नयितृ' के लिए हुआ नहीं माना जा सकता, क्योंकि मंत्र में यह शब्द फिर भी 'रयिः' का ही विशेषण रहता है। 'नेता' के स्थान पर 'नयितर्' रखने में लेखक ने यह भी ध्यान नहीं रखा कि मूल मन्त्र में 'देव' को सम्बोधित करके कहा गया कि हे देव! यह 'रयि' तेरा नेता है', जब कि उक्त परिवर्तन से यह अर्थ बिलकुल बदल जाता है। समझ में नहीं आता कि जब मूल मन्त्र में 'रयस्पति' को स्पष्टतः 'रयिः' का विशेषण माना गया है, तो उसे किसी अन्य कल्पित देवता से संबद्ध मानने की क्या आवश्यकता थी। शायद लेखक ने सोचा होगा कि 'रयि' को रयस्पति (या राधसस्पति) कहना उपयुक्त नहीं होगा, परन्तु यह बात इतने बड़े विद्वान् से छिपी नहीं होगी कि 'रयि' को अश्ववान्, वीरवान् तथा वाज आदि के साथ साथ 'रथी' भी कहा गया है—

अश्वावन्तं रथिनं वीरवन्तं सहस्रिणं शतिनं वाजमिन्द्र।
भद्रव्रातं विप्रवीरं स्वर्षामस्मभ्यं चित्रं वृषणं रयिं दाः॥
(१०.४७.५)

इस प्रकार, यह स्पष्ट हो जाता है कि 'रयस्पति' शब्द का प्रयोग 'रयि' के लिए भी उतना ही सुसंगत है जितना 'भग' के लिए है। फिर 'राधसस्पति' अलुक्समास ऋग्वेद में प्रयुक्त ही नहीं हुआ, तो इसकी रचना करने में पादरी महोदय को क्या औचित्य दिखाई पड़ा? एक स्थान पर 'राधस्पते' का तो प्रयोग हुआ है, परन्तु 'राधसस्पति' की कल्पना शायद उन्होंने इसलिए की कि 'राधस्पति' तथा 'रयस्पति' में तो अक्षरपरिमाण बराबर होने से छन्द में कोई अन्तर नहीं पड़ेगा। 'राधः' और 'राधसः' में डा० एस्टलर के लिए कोई अन्तर नहीं लगा, क्योंकि इस प्रकार के अर्थ-भेद की सूक्ष्मता से उसे क्या प्रयोजन जो केवल शब्द, छन्द, वर्ण आदि के बाह्य पक्ष को ही अपने अध्ययन का एकमात्र लक्ष्य मानता हो। उनका तो यही एक लक्ष्य था कि 'छन्दोभंग' को दूर करना है, अर्थ का अनर्थ हो जाए, तो क्या हानि। यह बात उनकी समझ में नहीं आ सकती कि छन्द में जान-बूझ कर त्रुटि की गई है। इस बात को हृदयङ्गम करने के लिए, पादरी साहब को अपने पूर्वाग्रह को छोड़कर ऋग्वेद में 'भग' तथा 'रयि' के स्वरूप को तो जानना ही होगा, साथ में इन के लिए प्रयुक्त 'रयस्पति' में विद्यमान 'रय' को भी समझना पड़ेगा। जो

भग, रयि और रथ

इन तीनों को समझने का अर्थ है वैदिक देवशास्त्र के गूढ़तम रहस्य तक पहुँचना, जबकि डा० एस्टलर जैसे प्राच्यविदों की मनोवृत्ति के लिए यह एक टेढ़ी खीर है। इनकी मनोवृत्ति जिस रोमन-यूनानी विरासत के मिथ्याभिमान पर आश्रित है उसके अनुसार देवता प्रकृति-चिह्न या प्रस्तर-मूर्ति मात्र रह गए थे और यूनान के दिग्गज दार्शनिक प्लेटो भी कहा करते थे कि "हमें नहीं मालूम कि देवताओं के विषय में जो प्राचीन साहित्य है उसकी व्याख्या किस प्रकार की जाए।" सौभाग्य से इस रहस्य को समझने की कुंजी भारत की परम्परा में अब भी सुरक्षित है और उसकी सहायता से न केवल वैदिक या यूनानी देवताओं को समझा जा सकता है, अपितु बाइबिल की भी अनेक गुत्थियां सुलझाई जा सकती हैं। परन्तु सुप्रसिद्ध फ्रेंच दार्शनिक रेनें ग्वेनां के शब्दों में कहें तो "इन ओरियन्टलिस्टों की सबसे बड़ी ग़लती यह है कि वे हर वस्तु को अपने ही पाश्चात्य दृष्टिकोण से देखते हैं और अपनी ही सतरंगी मनोवृत्ति से जानने की कोशिश करते हैं, जबकि किसी सिद्धान्त को समझने के लिए पहली शर्त यह है कि अपने को यथासम्भव उस दृष्टिकोण पर लाया जाए जो उस सिद्धांत के प्रणेताओं का था।"

यहां जो दृष्टिकोण अभिप्रेत है वह ऋग्वेद के 'एकं सद् विप्राः बहुधा वदन्ति' में निहित है। यह केवल प्रथम या दशम मंडल में ही नहीं है (जिन्हें ये ओरियंटलिस्ट अज्ञानवश बाद की रचना मान बैठे हैं), अपितु इसकी ध्वनि संपूर्ण ऋग्वेद में गूंज रही है। उदाहरण के लिये, आठवें मंडल के निम्नलिखित 'विश्वेदेवाः, सूक्त को ले लीजिये (क्योंकि उक्त 'रथस्पति' पाठ भी तीनों ही 'विश्वेदेवाः' सूक्तों से लिये गये हैं और इनमें वैदिकशास्त्र को समझने की वास्तविक कुंजी है):—

यमृत्विजो बहुधा कल्पयन्तः सचेतसो यज्ञमिमं वहन्ति ।
यो अनूचानो ब्राह्मणो युक्त आसीत् का स्वित्तत्र यजमानस्य संवित् ॥
एक एवाग्निर्बहुधा समिद्ध एकः सूर्यो विश्वमनु प्रभूतः ।
एकैवोषा सर्वमिदं विभात्येकं वा इदं वि बभूव सर्वम् ॥
ज्योतिष्मन्तं केतुमन्तं त्रिचक्रं सुखं रथं सुषदं भूरिवारम् ।
चित्रामघा यस्य योगेऽधिजज्ञे तं वां हुवे अतिरिक्तं पिबध्यै ॥

ऋ० ८. ५८. १. ३.

इस सूक्त के प्रथम मंत्र में एक प्रश्न है—जो अनेकविध 'यज्ञ' है और जिसकी 'युक्त' (योगयुक्त) में 'संवित्' (एकीकरण) है वह कौन सा है ?

इसका उत्तर दूसरे मंत्र में है कि 'एक ही मूल तत्त्व समस्त अनेकताओं में वर्णित है ।

'एकं वा इदं वि बभूव सर्वम् ।' इस प्रकार यह समस्त नामरूपात्मक जगत् एक दृष्टि से विविधतायुक्त होने से 'चित्रा' है और दूसरी दृष्टि से इन सब में तात्त्विक एकता होने से यह 'मघा' है। परन्तु इस 'चित्रामघा' का जो मूलाधार 'योग' है वह 'अतिरिक्त' (परम) तत्त्व ज्योतिर्मय 'रथ' है जिसको पान करने की कामना तीसरे मंत्र में की गई है (तं वां हुवे अतिरिक्तं पिबध्यै) निस्संदेह यह 'रथ' कोई लकड़ी आदि का बना हुआ वाहन नहीं हो सकता। यह रथ वही रथ है जो बाहर नहीं, मनुष्य के भीतर ही (अन्तःपेयं, १०, १०७ ९) होता है। इस चरमावस्था में, सब प्रकार के द्वन्द्व द्वैत से रहित आत्मा (आत्मा एव) हैं परन्तु एक दूसरी अवस्था में शक्तिमान् और शक्ति, पुमान् और स्त्री (सः द्विधा आत्मानमपातयत्) के मिथुन में वर्णित होता है। इसी को ऋग्वेद में क्रमशः 'रथी' (रथपति) और 'रथ' प्रतीकों द्वारा भी व्यक्त किया जाता है और तब 'रथी' की पदवी मिलती है अग्नि, इन्द्र आदि देवों को और उनकी शक्ति, साधन या स्रोत को एक 'रथ' नामक देव कहा जाता है—

इन्द्रस्य वज्रो मरुतामनीकं मित्रस्य गर्भो वरुणस्य नाभिः ।
सेमां नो हव्यदातिं जुषाणो देवरथं प्रति हव्यागृभाय ॥ (ऋ० ६, ४७, २८)

इसी द्वैतपूर्ण अवस्था में इस तत्त्व के दोनों अंगों को भगवान् (रथी) और भग (रथ) भी नाम दिया गया है, परन्तु साधना का लक्ष्य 'भग' को 'भगवान्' बना लेना है —

भग एव भगवाँ अस्तु देवास्तेन वयं भगवन्तः स्याम ॥
तं त्वा भग सर्व इज्जोहवीति स नो भग पुरएता भवेह (७, ४१, ५)

इसी अद्वैत 'भग' की तुलना 'रथ' से की जाती है और चाहा जाता है कि जिस तरह अश्व रथ को खींच लाते हैं वैसे ही हमारे आंतरिक घोड़े (शक्तियाँ) भी 'भग' को हमारे जीवन में खींच लायें —

अर्वाचीनं वसुविदं भगं नो रथमिवाश्वा वाजिन आ वहन्तु । (७, ४१, ६)

अद्वैतावस्था में परम तत्त्व अपने में 'रथ' और 'रथी' भग तथा भगवान् दोनों को एकीभूत करके रखता है। इसी निमित्त 'रथस्पति' अलुक् समास की रचना की गई। रथस्पति रथ (भग) और पति (रथी), भग और भगवान् शक्ति और शक्तिमान् दोनों के द्वैत को अपने में लीन कर लेता है। यह सत्यधन भग है जिसका साक्षात्कार ही उस 'धी' की प्राप्ति का साधन है जो मनुष्य जीवन का 'साध्य' है, अतः भग को सर्वश्रेष्ठ नेता भी माना जाता है

भग प्रणेतर्भग सत्यराधो भगेमां धियमुदवा ददन्नः (७, ४१, ३)

इस सत्यधन (सत्यराधः) भग नामक अद्वैत तत्व को 'शं' नामक रयि (धन) भी कहा गया है, क्योंकि इस अवस्था में मनुष्य के व्यक्तित्व की सारी इच्छाओं, मनोवृत्तियों आदि का ही नहीं, अपितु अहंकार तथा महत् नामक बुद्धि तत्त्व भी एक अतिमानसिक, अतिवैयक्तिक अनुभूति में परिणत हो जाता है जिसे 'शम्,' ओम्, तत्, किम् आदि नपुंसक लिंगी नाम दिये जाते हैं। इसलिये द्वैतावस्था में जो रयि (धन) रयी और रथ के प्रतीकों (६०, ४७, १) द्वारा व्यक्त किये जाने में 'भग' के समान है, वही अद्वैतावस्था में भग की तरह रथस्पति भी कहलाता है (५, ५०, ५) और इस 'स्वस्ति' का भी दाता समझा जाता है जो अस्ति और भवति (नास्ति) के भेद से परे है। इसी 'शं' रयि या भग को ऊपर 'अन्तः पेय' कहा गया है अथवा 'अतिरिक्त' रथ कहकर पीने के लिये (पिबध्यै) चाहा गया है।

इससे स्पष्ट है कि वह रथ, भगवन्, शम् आदि प्रतीकों द्वारा अभिधेय अद्वैत की अनुभूति मनुष्य के भीतर होती है। इसीलिये ऋग्वेद में मनुष्य रथ की कल्पना मिलती है। ऋ० २, १८ में मनुष्यरथ का सांगोपांग वर्णन किया गया है और बताया गया है कि जो रथ अपनी अद्वैत तुरीय चैतन्य की अवस्था में गतिहीन होता है वही इष्टियों (इच्छाओं) और मतियों (बुद्धियों) द्वारा गतिशील बनता है। इच्छा और बुद्धि ही द्विविध अश्व हैं जो इन्द्र के 'हरी' होकर इस 'रथ' में लगते हैं और फिर दो से चार, छः, आठ, दस, बीस, तीस, चालीस, पचास, साठ, सत्तर, अस्सी, नब्बे और सौ होकर 'सोमपेय' के लिये इन्द्र (आत्मा) को ले जाते हैं। इस प्रकार मनुष्य की जो आत्मा अपने स्वरूप में एक और अद्वैत है वह अनेक रूप धारण करती है। आध्यात्मिक दृष्टि से यह आत्मा ही 'ओंकारः सर्वदेवत्यः' है; इसी महान् आत्मा को 'सूर्य' भी कहा जाता है और इसी को जो अनेक विभूतियाँ मनुष्य के व्यक्तित्व में प्रकट होती हैं वही अन्य देवता कहे जाते हैं—एकैव स महानात्मा देवता। स सूर्य इत्याचक्षते·········तद्विभूतयो अन्या देवताः (सर्वानुक्रमणी), परन्तु इस चित्रा नामक अनेकता में बिखरा हुआ मानव-व्यक्तित्व शांतिदायक नहीं है; सोमपान ऐसे संभव नहीं, अन्तः पेय इस स्थिति में असंभव है। यह स्थिति मनुष्य को दुःखाग्नि से दग्ध करने वाली है जिससे उद्धार करने में वही अद्वैत रथ समर्थ है जिसे ऊपर 'शं' रयि या भग कहा गया है। इसलिये उक्त सूक्त में मनुष्यरथ के वर्णन का उपसंहार करते हुए इन्द्र 'भग' से ही प्रार्थना की गई है कि चित्रा-अनेकता की अग्नि में अतिदग्ध मत होने दो, अपितु वह 'मघा' कही जाने वाली सामर्थ्य (दक्षिणा मघोनी) दो जिससे हमारा उद्धार हो:—

नूनं सा ते प्रति वरं जरित्रे दुहीयदिन्द्र दक्षिणा मघोनी
शिक्षा स्तोतृभ्यो माति धग्भगो नो बृहद्वदेम विदथे सुवीराः (२,१८,६)

भग या उसकी 'मघोनी दक्षिणा' की कृपा तभी होगी जब मनुष्यरथ बहिर्मुखी से अन्तर्मुखी होकर अनेकता से एकता की ओर चलने लगे। उस स्थिति में इसका नाम 'नर्य रथ' (७,४८,१) हो जाता है। इस अवस्था में, पंच ज्ञानेन्द्रियों समेत, मन, अहंकार और बुद्धि का अष्टक एकीभूत लक्ष्य की ओर उन्मुख होने से 'अष्टावन्धुर रथ' (१०, ४३, ७) भी कहलाता है। वह अपनी अन्तर्मुखी या ऊर्ध्वमुखी गति मे अन्ततोगत्वा 'अहंपूर्व रथ' में परिणत होकर 'अष्टावन्धुर' के स्थान पर 'सृप्रवन्धुर' कहा जाता है और मन से भी अधिक गति वाला हो जाता है:—

आ वां रथोऽवनिर्न प्रवत्वान् सृप्रवन्धुरः सुविताय गम्याः ।
वृष्णः स्थातारा मनसो जवीयानहंपूर्वो यजतो धिष्ण्या यः ॥
(१,१८१,३)

यही 'समन्त' रथ 'भानुमन्त' (भग और भगवान की तरह) दोनों ही एक अद्वैत रूप में उरु अन्तरिक्ष' से अभिन्न (५,१,११) हो जाता है। यही अनश्व रथ (४,३६,१;१,११२;१२,१२०,१०) कभी कभी अचक्र रथ (१०, १३५,३) कहलाता है। यही 'अचक्रा स्वधा' (४,२६,४;१०,२७, १६) की स्थिति है।

इस स्थिति के भंग होने पर, यह रथ अचक्र से एकचक्र बनता है और एक ही अश्व (आत्मा), अहंकार मन और पांच ज्ञानेन्द्रियां इन सात नामो से इसे खींचने लगता है (१,१६४,२); फिर एकचक्र से सप्तचक्र भी होता है और इसके अश्वों, बैठनेवालो और स्वसाओं को भी सात-सात संख्या (१,१६४,३) बताई जाती है और गायों के सात नाम भी यही निहित बताये जाते हैं। वेद स्पष्ट रूप मे इस एक अश्व को 'आत्मा' ही बताता है जिसका प्रथम जन्म एक रहस्य की वस्तु है:—

को ददर्श प्रथमं जायमानमस्थन्वन्तं यदनस्था बिभर्ति ।
भूम्या असुरसृगात्मा क्व स्वित् को विद्वांसमुप गात् प्रष्टुमेतत् ।(१,१६४,४)

यह आत्मारूपी अश्व ही 'मनुष्यरथ' और 'नर्य रथ' की गति के लिये हेतु है—पहले में इसी के पीछे मनुष्य (मर्य) और मनुष्यरथ चलता है, जिसमें ऊपर वर्णित अहंकार, मन और पांच ज्ञानेन्द्रियों के सप्त भेदो मे नाना प्रकार इच्छाओं, क्रियाओं और बुद्धियों की अनेकता हो जाती है; दूसरे में यह सारी अनेकता सिमट कर उक्त सात भेदो मे परिणत होकर 'सात गायें' कहलाती है जो अन्ततोगत्वा एक अद्वैत भग मे बदल जाता है। इसीलिये

कहा जाता है कि 'अश्व' के पीछे 'रथ' (मनुष्यरथ), मर्य (मनुष्य), गायें और भग (अहंपूर्व रथ) चलते हैं (१,१६३.८)

एक दृष्टि से मनुष्य का व्यक्तित्व त्रिविध है। उपनिषद् में कहा गया है 'त्रिविधं वा इदं सर्व, नाम, रूप, कर्म'। यह उक्ति मनुष्य पर भी लागू होती है। मनुष्य का भी रूप पक्ष हाड़मांस के शरीर में स्पष्ट है। दूसरा कर्म पक्ष है जो जड़ शरीर के चालक चेतन आत्मा का पक्ष है। तीसरा इन दोनों के सम्बन्ध को बतलाने वाला पक्ष है; यही 'नाम' है। 'रूप' रथ है, 'कर्म' रथी है और इन दोनों के सम्बन्ध को बताने वाला 'नाम' रथ्य है। इसलिये जब उक्त तीन 'रथस्पति' पाठों में रयि अथवा भग को रथस्पति कहा गया है, तो इसका अर्थ है कि जो रयि या भग (६,४९,१५) 'रथ्य' था उसी में रथ और रथी का भी समावेश हो गया और इस तरह तीनों पक्षों की एक ही में स्थिति हो गई। जैसा कि कहा जा चुका है, यह 'अहंपूर्व' आत्मा की अवस्था है।

एक दूसरी दृष्टि से 'रूप' पक्ष को छन्द कहा जाता है क्योंकि वह कर्म-पक्षीय चेतन तत्त्व का अपने में छादन करता है जो 'रथ' के विषय में लागू होती है (६,४९,५) जब विप्र कवि आत्मा-रूपी 'सुपर्ण' की उसकी विभूतियों के संदर्भ से अनेक-रूप मे कल्पना करते हैं और इस प्रकार एक चेतन तत्त्व को अनेक देवताओं में परिणत हुआ मानते हैं, तो इनमें से प्रत्येक देवता का छादन करने वाला एक पृथक् छन्द हो जाता है और इस प्रकार अनेक देवताओं और अनेक छन्दों की स्थिति 'रथ' के प्रवर्तन में हेतु मानी जाती है—

सुपर्ण विप्राः कवयो वचोभिरेकं सन्तं बहुधा कल्पयन्ति।

इन देवताओं और छन्दों का जो पारस्परिक संबन्ध है उसको व्यक्त करने वाला 'नाम' पक्ष ही वैदिक भाषा में ऋषि कहा गया है। यही यहाँ 'विप्राः कवयो वचोभिः' द्वारा संकेतित है और सर्वानुक्रमणीकार की 'यस्य वचनं स ऋषिः' परिभाषा की सार्थकता सिद्ध करता है।

इस प्रकार, मानव-व्यक्तित्व वस्तुतः देवता, छन्द और ऋषि की संहिता है जिनको संदर्भ-भेद से एक अथवा अनेक माना गया है। वर्तमान ऋक्संहिता इसी आध्यात्मिक संहिता का एक सुनियोजित प्रतीक है। वहाँ प्रत्येक छन्द के साथ जिस देवता और ऋषि का सम्बन्ध है वह मानव-व्यक्तित्व के देवता और ऋषि के सम्बन्ध की ओर संकेत करता है। इस बात को स्पष्ट करने के लिये प्रसिद्ध गायत्री मंत्र को ले सकते हैं ऋ० ३.६२.१०।

यहाँ गायत्री नामक छन्द तीन पादों का है जिनमें से प्रत्येक में अक्षरों की संख्या सामान्यतः आठ होती है। पूरा छन्द मनुष्य के समूचे व्यक्तित्व का प्रतीक है जिसे ऊपर मनुष्यरथ नाम दिया गया है। प्रत्येक पाद के आठ अक्षर मनुष्य की बुद्धि, अहंकार, मन तथा पाँच ज्ञानेन्द्रियों के अष्टक के द्योतक हैं और तीन पाद क्रमशः कारण शरीर, सूक्ष्म शरीर तथा स्थूलशरीर की ओर संकेत करते हैं। २४ अक्षरों के परिमाण में यह छन्द 'आत्मा' की समस्त विभूतियों के छादन करने वाले मानव व्यक्तित्व की प्रतिमूर्ति है।

इस छन्द में जिस देवता का छादन हो रहा है उसका नाम सविता है जो आत्मा की उस आधारभूत विभूति का नाम है जो मनुष्य के व्यक्तित्व के सारे नानात्व का आदि से लेकर अंत तक प्रसविता है। आदि रूप उसका कारण शरीर में है जहाँ अहंपूर्व स्थिति में, कर्ता-कार्य-कारण का एकीभूत अद्वैत तत्त्व 'तत' नाम से जाना जाता है। सूक्ष्म-शरीर में 'अहं' का उदय होता है और ध्याता-ध्येय का द्वैत उपस्थित होता है और अहंपूर्व 'तत्', जिसका दूसरा नाम 'गर्भ' भी है, यहाँ 'भर्ग' कहलाता है। स्थूल-शरीर के संदर्भ में यही 'भर्ग' हमारे व्यक्तित्व के नानात्व की आधारभूत बुद्धियों (धियः) का प्रेरक बनता है। इस छन्द के माध्यम से सविता के इसी त्रिविध रूप के विषय में 'वचन' हैं; अतः सर्वानुक्रमणी के 'यं प्रति वचनं सा देवता' के अनुसार यही देवता है।

छन्द और देवता के अतिरिक्त मनुष्य-व्यक्तित्व का एक पक्ष और है जो देवता की इन तीनों अभिव्यक्तियों को प्रत्यक्ष करता है और उसे वाणी देता है। 'यस्य वचनं सः ऋषिः' के अनुसार अथवा 'साक्षात्कृतधर्माणः ऋषयो बभूवुः' के अनुसार यही ऋषि है। भिन्न-भिन्न संदर्भों में यह ऋषि अलग-अलग दृष्टि से साक्षात्कार करता है। अतः दृष्टि-भेद से जो 'एकर्षि' है वह संदर्भ-भेद से सप्तर्षि और अनेक 'ऋषयः' के रूप में भी माना जाता है। गायत्री मंत्र का ऋषि-नाम 'विश्वामित्र' है जिसका अर्थ है 'सब का मित्र' स्वभावतः यहाँ ऋषि की वह दृष्टि अभिप्रेत है जो देवता का साक्षात्कार समष्टि के संदर्भ में कराता है। इस दृष्टि में भी ऋषि भिन्न-भिन्न देवताओं और भिन्न-भिन्न छंदों के संदर्भ में अलग-अलग रूप ग्रहण करते हैं। इसलिये विश्वामित्र ऋषि के भेद होते हैं जो वैश्वामित्र अर्थात् विश्वामित्र के पुत्र कहे जाते हैं।

इसी प्रकार आध्यात्मिक दृष्टि से, वर्तमान ऋग्वेद संहिता में अपने अपने देवता और ऋषि रखने वाले अनेक छन्द एकत्रित हैं। संहिता 'परः सन्निकर्षः'

अर्थात् सान्निध्य के अतिशय का नाम है। प्रत्येक मंत्र में छन्द, देवता और ऋषि का 'परः सन्निकर्ष' है और छन्द में विभिन्न पदों का 'परः सन्निकर्ष' है। इस निमित्त संहिता-पाठ में संधि अनिवार्य है, क्योंकि यह संधि और तज्जन्य 'परः सन्निकर्ष' मनुष्य के व्यक्तित्व की आध्यात्मिक संधि के प्रतीकस्वरूप अभिप्रेत माने गये हैं। आध्यात्मिक संहिता की जिस प्रकार बुद्धि, अहंकार, मन तथा पांच ज्ञानेन्द्रियां मूल प्रकृति की अष्ट विकृतियां होती हैं उसी प्रकार ऋग्वेद-संहिता में भी आठ विकृतियां मानी गई हैं :—

जटा, माला, शिखा, रेखा, ध्वजो दण्डो रथ. घनः ।
अष्टौ विकृतयः प्रोक्ता क्रमपूर्वा महर्षिभि ॥

विकृति से संहिता की मूल प्रकृति की ओर आरोह करने में अनेकता द्वैत में और द्वैत एकत्व में परिणत होता है। इन्द्रियस्तर पर जो स्थूल-शरीर की नानात्वमयी विकृति पहले सूक्ष्म शरीर की मानसिक अनेकता में बदलती है और वही फिर अतिमानसिक अहंकार के द्वैत (अन्यदिव) में परिणत होती है, जो अन्ततोगत्वा कारण शरीर के एकत्व में परिणत होती है, जो एकत्व सूक्ष्म-शरीर एवं स्थूल शरीरों के संपूर्ण नानात्व का कारण अथवा 'गर्भ' है उसमें संहिता की 'प्रकृति' निहित है जहां सभी विकृतियां समाप्त हो जाती हैं और आत्मा की सभी विभूतियां (देवता) इसी में लीन हो जाती हैं जिससे द्वैत अथवा अनेकता का छादन करने वाला 'छन्द' भी भंग हो जाता है। ऋग्वेदसंहिता के वर्तमान रूप में जहां भी छन्दोभंग दिखाई पड़ता है वह इसी आध्यात्मिक छन्दोभंग का प्रतीक है।

उदाहरण के लिये उपर्युक्त गायत्री मंत्र को ही ले लीजिये। यहां प्रथम पाद में छन्दोभङ्ग होता है—आठ अक्षर होने चाहिएं, परन्तु सात ही हैं। 'तत् सवितुर्वरेण्यम्' को 'तत्सवितुर्वरेणियम्' उच्चारण करके आठ अक्षर बनाये जाते हैं। छन्द की यह त्रुटि जान बूझकर रखी गई है, क्योंकि इस पाद में 'सविता' देव के अहंपूर्व एकत्व-पक्ष की ओर 'तत्' पद द्वारा संकेत किया जा रहा है जहां द्वैतमूलक छादन करने वाला छंद रहता ही नहीं। इसी तथ्य का प्रतीक होकर इस गायत्रीमंत्र में छन्दोभंग आया है, इसी प्रकार डा० एस्टलर ने जिन तीन 'रयस्पति' पाठ वाले मंत्रों को लिया है उनमें भी 'र्ग रयिः' तथा 'भग' जैसा पहले निर्देश किया गया है, अहंपूर्व एकत्व के द्योतक हैं जहां द्वैतपरक 'छन्द' समाप्त हो जाता है। यहां जिस गायत्री मंत्र को उदाहरणस्वरूप अभी प्रस्तुत किया गया उसमें वर्णित 'तत्' भी इसी 'भग' की देन है, जैसा कि उससे अगले ही मंत्र में स्पष्ट कर दिया गया है :—

देवस्य सवितुर्वयं वाजयन्तः पुरंध्या। भगस्य रातिमीमहे।

(३. ६२. ११)

यहाँ 'भगस्य रातिम्' कह कर उसी 'भर्गः' की ओर संकेत कर दिया गया है जो 'तत्' (अहंपूर्व भग) का रूपांतर होने से उसकी देन माना जाता है। यहाँ भी 'वाजयन्तः पुरंध्या' में छन्दोभंग है, क्योंकि इसमें 'पुरंधी' शब्द उसी अहंपूर्व मूल-प्रकृति का द्योतक है जो यथार्थतः एकात्ममयी है, जबकि 'भगस्य रातिमीमहे' में छन्दोभंग नहीं है। क्योंकि 'भर्गो देवस्य धीमहि' के समान वहाँ कर्ता और कर्म का द्वैत विद्यमान है।

छन्दोभंग के समान व्याकरण की तथाकथित त्रुटि भी रथस्पति के प्रसंग में डा० एस्टलर को खटकती है। वे आशा करते हैं कि अलुक्समास के लिये प्रथम पद षष्ठीविभक्ति का होना चाहिये, परन्तु उन्हें वरो महोदय का यह कथन भी पसंद नहीं कि रथस्पति में 'रथः' ही षष्ठीविभक्ति का रूप है जो हिट्टाइट भाषा की तरह प्रथमा के समान ही होता था। इसलिये वे इस को संहिताकार के व्याकरण का अज्ञान मानते हैं। वास्तविक बात यह है कि जैसा पहले निवेदन किया गया, वैदिक भाषा वैदिक तत्त्वज्ञान की आवश्यकता-पूर्ति के लिये अपनी निजी प्रक्रिया रखती है। 'रथस्पति' जिस अद्वैत तत्त्व का प्रतीक है उसमें रथी (पति), रथ और रथ्य तीनों ही एक अद्वैत तत्त्व में समाविष्ट हो जाते हैं जिसको ऋग्वेद में 'रथ देव' भी कहा जा सकता है। और 'रथी' या 'रथीतम' देव भी कहा जा सकता है। इसी को यदि दूसरी दृष्टि से कहें, तो इस अवस्था में आत्मा को गर्भस्थ 'ऋषि' भी कह सकते हैं (जैसा कि ऋ०४,२६ में है) और गर्भस्थ इंद्र भी कह सकते हैं (जैसा कि ऋ०४,१८ में है) इसलिये रथ और पति (रथी) यहाँ समान रूप से एकीभूत होते हैं; इस सम्बन्ध को 'षष्ठी विभक्ति' के अलुक्समास से नहीं व्यक्त किया जा सकता, क्योंकि इस हालत में एक पद प्रधान हो जाता है और दूसरा अप्रधान। रथस्पतिः में दोनों एक ही समानरूप से प्रथमा विभक्ति से युक्त होने के कारण, रथस्पति से व्यक्त होने वाला तत्त्व समान रूप से भग या भगवान्, रथ या रथी, ऋषि या देव, शक्ति या शक्तिमान् कहा जा सकता है। ऐसे अर्थ को व्यक्त करने वाले समास की आवश्यकता लौकिक भाषा में नहीं थी, इसलिये संस्कृत में समानान्तर प्रयोग ढूंढ़ना व्यर्थ है। वहाँ दोनों प्रथमा विभक्ति के पदों से द्वंद्व समास तो होता है, परन्तु वहाँ दोनों ही प्रधान रूप में एक साथ रहते हैं, परन्तु 'रथस्पतिः' में दोनों का द्वन्द्व तो समाप्त हो जाता है और दोनों एक अद्वैत स्थिति में आ जाते हैं, परन्तु इस

अद्वैत तत्त्व को दोनों में से किसी नाम से भी कहा जा सकता है और दोनों के संयुक्त नामों से बने समस्त पद द्वारा भी उसे व्यक्त किया जाता है। रथस्पतिः के समान ऋग्वेद में ऐसे ही वनस्पतिः, ऋतस्पतिः, बृहस्पतिः, जास्पतिः भास्पतिः, स्वस्पतिः, पूस्पतिः आदि शब्द भी हैं।

इसी प्रकार डा० एस्टलर ने विभिन्न प्रसंगों में वैदिक भाषा के व्याकरण को अन्य अनेक विद्वानों के समान लौकिक संस्कृत के व्याकरण के नमूने पर समझने का प्रयास किया है जिसके कारण उन्हें बहुत से प्रयोग अशुद्ध लगे। वैदिक भाषा वैदिक तत्त्वज्ञान को व्यक्त करने के लिये है जिसकी कुछ अपनी विशेषतायें हैं। उदाहरण के लिये वैदिक परम तत्त्व का एक ऐसा रूप भी है जो सब कालों में एक समान रहता है। इसके संदर्भ में वैदिक व्याकरण को लौकिक संस्कृति के अन्य लकारों के अतिरिक्त एक 'लेट्' लकार का भी प्रावधान करना पड़ा जिसका प्रयोग सब कालों में हो सकता है। यही बात देवता द्वंद्व आदि अनेक प्रयोगों के विषय में कही जा सकती है।

अस्तु, डा० एस्टलर के 'रयस्पति' पाठ संबन्धी लेख की समीक्षा करते हुये प्रस्तुत लेखक ने जिन भ्रमों का निवारण करने का प्रयास किया है उनसे स्पष्ट है कि तथाकथित वैज्ञानिक वेद-व्याख्या गहराई में जाने का कोई प्रयत्न नहीं करती, अपितु शब्दों के हेरफेर या इधर-उधर की कौड़ी भिड़ाने में ही वैज्ञानिकता को सीमित करती दिखाई देती है। इह सतही अध्ययन में कितना प्रदर्शन, प्रचार, पूर्वाग्रह और निरर्थक विवाद उठाया जाता है उसका ज्वलंत उदाहरण डा० एस्टलर का आलोच्य लेख है जिसमें 'रयस्पति' पाठों की कुछ चर्चा साढ़े चार पृष्ठों से अधिक की नहीं है, जबकि पूरा लेख ७४ पृष्ठों का है जिसमें गाली-गलौज, पांडित्य-प्रदर्शन; अतिशयोक्ति, भ्रामक प्रचार, विषयान्तर तथा असंबद्ध विवाद की भरमार दिखाई पड़ती है। यह मानना पड़ेगा कि गेल्डनेर, ओल्डेनबर्ग, ग्रासमैन और ब्लूमफील्ड जैसे ओरियंटलिस्ट लोगों ने चाहे वेदों को गहराई में जाने का प्रयास न किया हो, परन्तु कम से कम ऐसी प्रोपेगैन्डिस्ट शैली तो नहीं अपनाई थी जैसी कभी कभी मैक्समूलर ने अपनाई और फादर हेरास ने उसको और आगे बढ़ाया, परन्तु उनके उत्तराधिकारी पादरी एस्टलर ने तो उसे पराकाष्ठा तक पहुँचा दिया है।

15

ऋग्वेद की कतिपय दानस्तुतियों पर विचार

पं० युधिष्ठिर मीमांसक

[There are some charity-hynms in the Ṛgveda which have later been designated as Dānastutis. The article discusses five such hymns. Contributing his support to theory that there is no historical material available in the Vedas the author of the article similarly concludes that there is no historical significance as such of these so-called Dānastutis and therefore they do not in anyway describe any historical royal grants. The author bases his conclusions on the evidence of the Nirukta and the Nighantu, the vedic accent system and the Mahābhārata. He opines that these hymns only eulogise the different deeds of Indra. Ed.]

कात्यायन ने अपनी ऋक्सर्वानुक्रमणी में केवल २२ सूक्तों में ऋग्वेद की दानस्तुतियों का उल्लेख किया है। सबसे अधिक दानस्तुतियां ऋग्वेद के आठवें मण्डल में उपलब्ध होती हैं। इन दानस्तुतियों के विषय में वैदिक विद्वानों में दो मत हैं। पाश्चात्य तथा कतिपय एतद्देशीय विद्वान् इन मन्त्रों में तत्तद् राजा के द्वारा दिए हुए दान का वर्णन मानते हैं। एतद्देशीय वैदिक विद्वानों का मत है कि वेद अपौरुषेय है, अतः उनमें किसी भी ऐतिहासिक घटना का वर्णन नहीं हो सकता इसलिए इन दानस्तुतियों में भी किसी व्यक्ति-विशेष के दान की स्तुति नहीं है।

दयानन्द सरस्वती ने अपने ऋग्वेद भाष्य में तीन स्थानों पर दानस्तुतियों का उल्लेख किया है। यथा—ऋग्वेद. ६।२७।८ में 'अभ्यावर्तिनश्चायमानस्य दानस्तुतिः', ऋ० ६।४७।२२-२५ में 'प्रस्तोकस्य साञ्जयस्य दानस्तुतिः'। उन्होंने वेद की अपौरुषेयता बड़े प्रयत्नपूर्वक सिद्ध की है, किन्तु वे ही वेद को अपौरुषेय मानते हुए अपने वेदभाष्य में अभ्यावर्ती, प्रस्तोक और सुदास् की दानस्तुतियों का वर्णन करते हैं। इससे विदित होता है कि वे इन दानस्तुतियों

को मानते हुए भी इनमें किसी व्यक्तिविशेष के दान की स्तुतियां नहीं मानते। दयानन्द ने इन अन्यावर्ती चायमान, प्रस्तोक आदि वैदिक पदों का यौगिक अर्थ किया है। यौगिक अर्थ मानने पर ये शब्द किसी व्यक्तिविशेष के वाचक नहीं रहते। उस अवस्था में ऋग्वेद मं० १० सू० ७३, ७४ में प्रतिपादित राजा की स्तुति के सदृश सामान्य दानस्तुतियां बन जाती हैं।

दानस्तुतियों का वास्तविक स्वरूप

इन दानस्तुतियों का वास्तविक स्वरूप क्या है इस पर विचार करने के लिए ऋग्वेद की कुछ दानस्तुतियों पर विचार किया जाता है।

आचार्य शौनक और कात्यायन दोनों ही अपने ग्रन्थों में इन दानस्तुतियों का उल्लेख करते हैं। कात्यायन ने अपनी ऋक्सर्वानुक्रमणी के परिभाषा-प्रकरण में दो सूत्र पढ़े हैं—'प्रायेणैन्द्रे मरुतः, राज्ञां च दानस्तुतयः, [२।२२।२३], अर्थात्—इन्द्र देवता वाले सूक्तों में प्रायः (बहुत) करके मरुतों का निपात = गौण वर्णन होता है, और राजाओं की दानस्तुतियां भी प्रायः करके ऐन्द्र सूक्तों में उपलब्ध होती हैं। द्वितीय सूत्र में चकार से 'प्रायेण' और 'ऐन्द्रे' इन दो पदों का अनुकर्षण होता है। तदनुसार ऐन्द्रसूक्तान्तर्गत जिन जिन मन्त्रों में मरुत् और दानस्तुतियों का उल्लेख है उनका भी प्रधान देवता इन्द्र ही है। मरुत् और दानस्तुतियां निपात = गौण देवता हैं।

ऋक्सर्वानुक्रमणी के व्याख्याता षड्गुरुशिष्य ने 'राज्ञां च दानस्तुतयः' इस सूत्र की व्याख्या में चकार को अवधारण अर्थ वाला माना है, वह ठीक नहीं है। अवधारण अर्थ मानने पर समस्त दानस्तुतियां ऐन्द्रसूक्तों में ही होनी चाहियें, परन्तु वेद में ऐसा नियम नहीं है। ऋ० १०।६२ में ८-११ मन्त्रोक्त सावर्णि की दानस्तुति ऐन्द्रसूक्तान्तर्गत नहीं है। इस सूक्त का देवता 'विश्वे-देवाः' है। अतः ऋक्सर्वानुक्रमणी के पूर्वोक्त सूत्र की हमारी व्याख्या ही ठीक है। आचार्य शौनक इस विषय में सर्वथा मौन हैं।

शौनक ऋ० १०।६३।१४,१५ ऋचाओं के विषय में बृहद्देवता ७।१४७ में लिखता है—

प्र तद्दुःसीम इत्यृग्भ्यां राज्ञां दानं च शंसति।

अर्थात् उक्त ऋचाओं का देवता 'राजा की दानस्तुति' है। यहां शौनक ने किसी राजविशेष का नामोल्लेख नहीं किया। क्योंकि इन मन्त्रों में कोई ऐसा पद है ही नहीं, जिसे व्यक्ति विशेष का वाचक बनाया जा सके। अतः शौनक ने 'राजा की दानस्तुति' ऐसा सामान्यनिर्देश ही किया है। यहां यह

भी ध्यान रहे कि शौनक के शिष्य कात्यायन ने इन दो मन्त्रों का देवता 'विश्वेदेवाः' लिखा है। उसके मत में इनका 'राजा की दानस्तुति' देवता ही नहीं है। इन दोनों मन्त्रों के वैश्वदेवक सूक्त में होने से 'प्रायेणैन्द्रे मरुतः, राज्ञां च दानस्तुतयः' सूत्रों की हमारी ही व्याख्या ठीक है, यह भी स्पष्ट है।

अब हम ऋग्वेद की कुछ दानस्तुतियों पर ऐतिहासिक दृष्टि से विचार करते हैं, जिससे इन दानस्तुतियों का वास्तविक स्वरूप ज्ञात हो जायेगा।

१. पाकस्थामा कौरयाण की दानस्तुति

ऋ० मं० ८ सूक्त ३ मं० २१-२४ तक का देवता सर्वानुक्रमणी में "अन्त्याः कौरयाणस्य पाकस्थाम्नो दानस्तुतिः" अर्थात् 'कुरयाण के पुत्र पाकस्थामा राजा के दान की स्तुति' लिखा है। इन मन्त्रों में पाकस्थामा और कौरयाण दोनों पद पढ़े हैं। अब हमें विचारना चाहिए कि क्या वस्तुतः इन मन्त्रों में कुरयाण के पुत्र पाकस्थामा की दानस्तुति का वर्णन है या नहीं!

सर्वानुक्रमणी का कर्त्ता कात्यायन आचार्य शौनक का शिष्य है[1] शौनक वृहद्देवता में आचार्य यास्क के अनेक मत उद्धृत करता है। अतः यदि कात्यायन के आचार्य द्वारा सम्मानित यास्क का मत इन दानस्तुतिपरक मन्त्रों के विषय में विदित हो जाए तो ऐतिहासिक दृष्टि से वह अत्यन्त महत्त्वपूर्ण होगा।

कौरयाण पद का यास्कसम्मत अर्थ

यास्काचार्य ने निघण्टु ४।२ में "कौरयाण" पद पढ़ा है निघण्टु के चतुर्थाध्याय में वे ही पद पढ़े गए हैं जो अनेकार्थ या अनवगत संस्कार हैं अर्थात् जिनका प्रकृति प्रत्यय आदि विभागज्ञान या अर्थ स्पष्ट प्रतीत नहीं होता। महर्षि यास्क ने निरुक्त में चतुर्थाध्याय के प्रारम्भ में लिखा है—

अथ यान्यनेकार्थान्येकशब्दानि तान्यतोऽनुक्रमिष्यामोऽनवगतसंस्कारांश्च निगमान्। निरुक्त ४।१॥

इसी प्रकरण में यास्काचार्य ने 'कौरयाण' पद को अनवगत संस्कार मानकर लिखा है—

'कौरयाणः कृतयानः, पाकस्थामा कौरयाण इत्यपि निगमो भवति' निरुक्त ५।१५॥

अर्थात् जिसने शत्रुओं के प्रति यान=चढ़ाई की हो, वह कौरयाण

---

१. ननु एको हि शौनकाचार्यशिष्यो भगवान् कात्यायनः, कथं बहुवचनम्? षड्गुरुशिष्यकृत ऋक्सर्वानुक्रमणी-टीका पृ० ५७।

कहाता है। यास्क की इस व्याख्या से प्रतीत होता है कि उसके काल में कौरयाण पद का अर्थ कुरयाण का पुत्र नहीं था। यदि यास्क के काल में ऐतिहासिक परम्परानुसार कौरयाण और पाकस्थामा किन्हीं व्यक्ति विशेषों के नाम होते तो यास्क उनका निर्देश अवश्य करता।

जो विद्वान् वर्तमान निघण्टु का कर्त्ता कश्यप प्रजापति को मानते हैं, उनके मत में यह 'कौरयाण' पद और भी अधिक महत्त्वपूर्ण हो जाता है, क्योंकि कश्यप प्रजापति का काल यास्क से अत्यन्त प्राचीन है।

यहां यह भी ध्यान रखने योग्य है कि यदि 'कौरयाण' पद का अर्थ 'कुरयाण का पुत्र' ही होता तो उसका निघण्टु के चतुर्थ अध्याय में समाम्नात करना ही अनर्थक है। क्योंकि, उस अवस्था में यह पद अनवगतसंस्कार या अनेकार्थ नहीं रहता। यास्क ने कौरयाण पद के साथ तौरयाण अह्रयाण और हरयाण इन पदों का पाठ किया है। इन पदों की कौरयाण पद से पर्याप्त समानता है। यास्क ने इन पदों का अर्थ क्रमशः 'तूर्णयान' 'अह्रीय-यान' और 'हरमाणयान' किया है।

व्याकरण शास्त्र के नियमानुसार भी 'कौरयाण' पद का अर्थ 'कुरयाण का अपत्य' नहीं हो सकता। क्योंकि, कौरयाण, तौरयाण, अह्रयाण, हरयाण इन चारों शब्दों में पूर्वपद प्रकृतिस्वर है, जो कि बहुव्रीहि समास मानने पर ही बन सकता है। अपत्यार्थ मानने पर यहां प्रत्ययस्वर से अन्तोदात्त होना चाहिये। यदि कथंचित् आद्युदात्त स्वर की कल्पना भी की जाय तो भी वह तत्सदृश 'तौरयाण' पद में उपपन्न नहीं होती, क्योंकि उसमें पूर्वपदान्त स्वर देखा जाता है। अतः इन पदों की पारस्परिक तुलना से तथा व्याकरण शास्त्र के नियमानुसार 'कौरयाण' पद का अर्थ 'कुरयाण का पुत्र' कदापि नहीं हो सकता।

दुर्गाचार्य की व्याख्या

दुर्गाचार्य ने उपर्युक्त नैरुक्त पाठ की व्याख्या इस प्रकार की है—

कौरयाण इत्यनवगतम्, कृतयानः इत्यवगमः। यं मे दुरिन्द्रो मरुतः पाकस्थामा कौरयाणः। विश्वेषां त्मना शोभिष्ठमुपेव दिवि धावमानम्॥ ऋ० ८।३।२१॥

मेधातिथेः काण्वस्यार्षम्। यानमनया प्रशस्यते। यं मे मम दुर्दत्तवन्तो मरुत इन्द्रश्च पाकस्थामा विपक्वप्राणः कौरयाणः संस्कृतयानः विश्वेषां त्मनां सर्वे-षामपि यानानामन्यप्रतिगृहीतृसत्ताकानां मध्य आत्मना तदेव शोभिष्ठं शोभन-

तममनेकरत्नविचित्रत्वात् दिवीव ज्योतिश्चक्र उपधावमानं दृश्यते । एवमत्र शब्दसारूप्यादर्थोपपत्तेः कौरयाणः कृतयान इत्युपपद्यते ।

दुर्ग की इस निरुक्त-व्याख्या में किसी व्यक्तिविशेष का वर्णन तो दूर रहा; दान की स्तुति भी उपलब्ध नहीं होती। उसके मत में यह मन्त्र यान की स्तुति का है।

कौरयाण और शौनक

बृहद्देवताकार शौनक इन मन्त्रों के सम्बन्ध में लिखता है—

पाकस्थाम्नस्तु भोजस्य चतुर्भिर्यमिति स्तुतम् ॥

यहाँ शौनक ने पाकस्थामा का विशेषण कौरयाण नहीं दिया। क्योंकि वह यास्कीय निरुक्त से भली भाँति परिचित था (बृहद्देवता के अनेक स्थानों में यास्कीय मतों का उल्लेख मिलता है)। अतः उसे कौरयाण पद का यास्कीय 'कृतयान' अर्थ अवश्य स्मरण रहा होगा। इससे यह भी स्पष्ट है कि शौनक के मत में कौरयाण का अर्थ कुरयाण का अपत्य नहीं है। शौनक तो पाकस्थामा को भोज का विशेषण मानता है, जो कि इसी प्रकरण की अन्तिम ऋचा में उपलब्ध होता है।

स्कन्द महेश्वर की व्याख्या

स्कन्द महेश्वर ने उपर्युक्त नैरुक्त पाठ की व्याख्या इस प्रकार की है—

कौरयाण इत्यनवगतम् कृतयान इत्यवगम'। शत्रून् प्रति कृतमेव यानं येन, नित्यं कृतगमन इत्यर्थः। हस्त्यश्वरथेत्यादि सांग्रामिकं कृतमाकल्पितं प्रयाणाभिमुखं यानं यस्य।...पाकस्थामा स्थामशब्दो लोके प्राणे प्रसिद्धः, पाकः परिपक्वो महान् स्थामो यस्य स पाकस्थामा महाप्राणश्चेत्यर्थः। भोजो नाम राजा कौरयाणः शत्रून् प्रति कृतयान इत्यादि।

स्कन्द की इस व्याख्या को देखने से प्रतीत होता है कि स्कन्द ने इस मन्त्रार्थ को करते हुए बृहद्देवता का आश्रय लिया है। अत एव उसने राजा भोज के शत्रु के प्रति चढ़ाई का वर्णन किया है।

इस प्रकार इन मन्त्रों के व्यक्तिविशेषवाची प्रतीयमान कौरयाण और पाकस्थामा दोनों पद ही यास्क और बृहद्देवताकार के मत में विशेषणवाची हैं। कौरयाण पद का अर्थ 'कृतयान' (जिसने शत्रु पर चढ़ाई की है) और पाकस्थामा का 'महाबलवान्' है। अब इसी प्रकरण में श्रूयमाण भोज पर विचार करना शेष है।

भोज शब्द का अर्थ

भोज शब्द भी यहाँ किसी व्यक्तिविशेष का वाचक नही है, अपितु इस

सूक्त के प्रधान देवता इन्द्र का विशेषण है। यहाँ भोज शब्द दाता अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। वैदिक साहित्य में भोज शब्द का दाता अर्थ अत्यन्त सुप्रसिद्ध है। ऋग्वेद के 'न भोजो मम्रुः' (ऋ० मं० १० सू० १०७ मं० ८—११) इत्यादि अनेक मन्त्रों में भोज शब्द स्पष्टतया दाता अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। सायणादि भाष्यकारों ने भी भोज शब्द का अर्थ दाता ही किया है। अथर्ववेद के 'किमङ्ग त्वा मघवन् भोजमाहुः' (२०।८६।३) मन्त्र में स्पष्टतया इन्द्र को भोज=दाता कहा है। स्कन्द ने निरुक्त की व्याख्या में 'भोजो नाम राजा' लिखा है। स्कन्द का यहाँ किसी व्यक्तिविशेष राजा से अभिप्राय नहीं है। भोज शब्द भी राजा का पर्यायवाची है; देखिए महाभारत—

राजा भोजो विराट् सम्राट् क्षत्रियो नृपतिर्नृपः ॥
य एभिः स्तूयते शब्दैः कस्तं नार्चितुमर्हति ॥

अतः स्कन्द ने इस मन्त्र की व्याख्या में भोज का अर्थ राजा किया है, वह सर्वथा युक्त है।

ऐन्द्रसूक्त और राजाओं की दानस्तुतियाँ

प्रसङ्गवश हमें यह भी विचार लेना चाहिए कि दानस्तुतियाँ प्रायः करके ऐन्द्रसूक्तों में ही क्यों उपलब्ध होती हैं और उन्हें कात्यायन ने राजा की दानस्तुतियाँ क्यों कहा है।

वैदिक साहित्य में राजा के लिए इन्द्र शब्द का व्यवहार अत्यन्त प्रसिद्ध है अर्थात् वैदिक साहित्य में अनेक स्थानों में राजा के लिए इन्द्र शब्द का उल्लेख मिलता है। ऋ० ६।३०।५ में भी इन्द्र को राजा कहा है। साधारण व्यक्तियों की अपेक्षा राजाओं का दान ही महान् होने के कारण प्रायः स्तुत्य होता है। अत एव दानस्तुतियाँ प्रायः करके ऐन्द्रसूक्तों में ही उपलब्ध होती हैं। इन्द्र शब्द का राजा अर्थ होने के कारण ही कात्यायन ने दानस्तुतिपरक मन्त्रों में राजा पद का श्रवण न होने पर भी इन्हें राजा की दानस्तुतियाँ कहा है।

इस प्रकार निरुक्त, बृहद्देवता, सर्वानुक्रमणी, निरुक्त की टीकायें तथा मूलमन्त्रों के तुलनात्मक अध्ययन से स्पष्ट सिद्ध होता है कि कौरयाण, पाकस्थामा और भोज ये पद किसी व्यक्ति-विशेष के वाचक नहीं हैं, अपितु विशेषणवाची हैं।

२. अभ्यावर्ती चायमान की दानस्तुति

ऋ० ६।२७।८ का देवता सर्वानुक्रमणी में 'अभ्यावर्तिनश्चायमानस्य दानस्तुतिः' लिखा है। यही देवता दयानन्द ने भी अपने ऋग्वेदभाष्य में माना है। इस मन्त्र में 'चायमान' पद दो रूप में उपलब्ध होता है, एक अन्तोदात्त

और दूसरा आद्युदात्त। प्रकृत मन्त्र में चायमान पद अन्तोदात्त है। ऐतिहासिक अर्थ करने वाले सायणादि इस पद का अर्थ 'चयमान का पुत्र' करते हैं। सायण यही अर्थ ऋ० ७।१८।८ में भी करता है, परन्तु वहाँ पर 'चायमान' पद आद्युदात्त है। स्वरशास्त्र के अनुसार अन्तोदात्त चायमान पद अपत्य-प्रत्ययान्त बन सकता है, परन्तु आद्युदात्त पद किसी प्रकार अपत्य प्रत्ययान्त नहीं बन सकता।[2] अतः ऋ० ७।१८।८ में आद्युदात्त चायमान पद को अपत्य प्रत्ययान्त मानना सायण की महती भूल है।

इस मन्त्र में अन्तोदात्त चायमान पद को अपत्य प्रत्ययान्त मानने में यद्यपि स्वरशास्त्र किसी प्रकार बाधक नहीं, तथापि प्रकृत मन्त्र में यह अपत्य-प्रत्ययान्त नहीं माना जा सकता, क्योंकि अभ्यावर्त्ती पद 'अभितः सर्वत आसमन्ताद् वर्तते इत्यभ्यावर्ती' अर्थात् जो सब ओर से सब जगह वर्तमान हो, उसका बोधक है, तदनुसार यह णिनिप्रत्ययान्त (अष्टा० ३।२।७८) पद उष्णभोजी आदि के समान विशेषणवाची है, न कि विशेष्यवाची। चायमानपद को अपत्यप्रत्ययान्त मानने पर वह भी विशेषणवाची ही होगा। नह्युपाधेरुपाधिर्भवति विशेषणस्य वा विशेषणम् (महाभाष्य १।३।२) इस न्याय से दोनों विशेषणवाचियों का परस्पर में कोई सम्बन्ध नहीं हो सकता।

अब विचारना चाहिए कि इन दोनों विशेषणवाची पदों का विशेष्य कौन है? इस सम्पूर्ण सूक्त का देवता इन्द्र है, परन्तु उसका इस सूक्त मे दो प्रकार से वर्णन है—एक पराक्रमी, दूसरा दानी। जिन मन्त्रों में उसके पराक्रम का वर्णन है वहाँ उसे 'इन्द्र' शब्द से पुकारा है और जहाँ उसके दान का वर्णन है वहाँ उसे 'मघवा' कहा गया है। प्रकृत मन्त्र मे मघवा और सम्राट् दोनों पदों का उल्लेख है। अतः अभ्यावर्ती और चायमान दोनो पद मघवा के विशेषण हैं।

चायमान शब्द का अर्थ

दोनो प्रकार के चायमान पदों में स्वर तथा प्रत्ययमात्र की विभिन्नता है।

---

२ तस्यापत्यम् (अष्टा० ४।१, ९२) सूत्र से औत्सर्गिक अण् प्रत्यय होकर चायमान पद प्रत्ययस्वर से अन्तोदात्त होता है। यदि आद्युदात्त चायमान पद में आपवादिक ,अञ् प्रत्यय की कथंचित् कल्पना की भी जाये तो अन्तोदात्त चायमान पद अपत्य प्रत्ययान्त नही होगा, क्योंकि उभयथा कल्पना मे कोई प्रमाण नहीं।

आद्युदात्त चायमान पद शानच् के लादेश होने के कारण 'तास्यनुदात्तेन्ङिदद्रु०' (अष्टा० ६।१।१८६) इत्यादि पाणिनीय सूत्र से अनुदात्त होकर धातुस्वर से आद्युदात्त होता है। अन्तोदात्त चायमान पद 'ताच्छील्यवयोवचनशक्तिषु चानश्' (अष्टा० ३।२।१२६) सूत्र से चानश् प्रत्ययान्त है। चानश् के लादेश न होने से चित्स्वर से अन्तोदात्त होता है। तदनुसार आद्युदात्त चायमान पद का अर्थ 'पूजा करने वाला' और अन्तोदात्त का अर्थ 'पूजा करने का स्वभाव वाला'[3] है। अत: इस विवेचना से स्पष्ट है, कि इस मन्त्र में किसी व्यक्ति विशेष की दान-स्तुति का वर्णन नहीं है।

सावर्णि की दानस्तुति

ऋ० १०।६२ का ऋषि नाभानेदिष्ठ मनुपुत्र है। इस सूक्त के ८ से ११ चार मन्त्रों का देवता सर्वानुक्रमणी में 'सावर्णि=सवर्ण के पुत्र की दान-स्तुति' लिखा है। बृहद्देवता अ० ७ श्लोक १०३ में इन मन्त्रों का देवता 'सावर्ण्य' की दानस्तुति माना है। इन मन्त्रों में सावर्णि और सावर्ण्य दोनों पद उपलब्ध होते हैं। व्यक्तिविशेष मानने पर सावर्णि और सावर्ण्य में व्याकरण शास्त्र की दृष्टि से महद् अन्तर है। सावर्णि सवर्ण का पुत्र है, और सावर्ण्य सवर्ण का पौत्र। अत: यहां विचारणीय है कि ये मन्त्र सावर्णि की दानस्तुतियाँ हैं या सावर्ण्य की। यदि इन मन्त्रों में किसी व्यक्तिविशेष की दानस्तुति हो तो इतना विसंवाद नहीं होना चाहिए। दोनों गुरु शिष्य शौनक और कात्यायन के लेख में इस प्रकार का विसंवाद होना, इस बात का ज्ञापक है कि यह वस्तुत: किसी व्यक्ति-विशेष के दान की स्तुति नहीं है।

इतना ही नहीं, अपितु इनमें दानस्तुति मानने पर यह भी मानना होगा कि ये मन्त्र नाभानेदिष्ठ के रचे हुए हैं, किन्तु ऐतरेय ब्राह्मण ५, १४ की कथा से विदित होता है कि नाभानेदिष्ठ को उसके पिता मनु ने इन सूक्तों का ज्ञान कराया था। ब्राह्मण का पाठ इस प्रकार है—

नाभानेदिष्ठं वै मानवं ब्रह्मचर्यं वसन्तं भ्रातरो निरभजन्। स पितरमेत्याब्रवीत् त्वां ह वाव मह्यं तता भाक्षुरिति। तं पिताऽब्रवीन्मा पुत्रक तदादृथाः। अङ्गिरसो वा इमे स्वर्गाय लोकाय सत्रमासते। ते षष्ठं षष्ठमेवाहरागत्य मुह्यन्ति। तानेते सूक्ते षष्ठेऽहनि शंसय। तेषां यत्सहस्रं सत्रपरिवेषणं तत्ते दास्यन्तीति।

---

3 'कायमानो वना त्वम्' ऋ० (३।६।२) के आद्युदात्त कायमान शब्द का अर्थ निरुक्तकार यास्क ने (निरुक्त ४।१४ में) चायमान किया है। अत: स्पष्ट है कि आद्युदात्त चायमान पद यास्क के मत में व्यक्तिविशेष का वाचक नहीं है।

इसका भावार्थ इस प्रकार है—नाभनेदिष्ठ के ब्रह्मचर्य काल में उसके ज्येष्ठ भाइयों ने अपने पिता की सम्पत्ति बांट ली। गुरुकुल से वापस आने पर नाभानेदिष्ठ ने अपने पिता को उलाहना दिया, पिता ने कहा तुम इसकी चिन्ता मत करो, ये आङ्गिरस स्वर्ग के लिए यज्ञ कर रहे हैं, किन्तु छठे दिन में मोह को प्राप्त हो जाते हैं, इसलिए उन्हें इन (ऋ० १०।६१,६२) सूक्तों का उपदेश करो, वे लोग स्वर्ग में जाते हुये अपना समस्त यज्ञीय द्रव्य तुम्हें दे देंगे।

इस कथा से यह व्यक्त है कि ये मन्त्र नाभानेदिष्ठ विरचित नहीं हैं, अपितु उसे अपने पिता से दायभाग के रूप में प्राप्त हुए हैं। ऐसी अवस्था में यह विचारणीय हो जाता है कि सावर्णि या सावर्ण्य के दान की स्तुति किसने की।

इसी प्रकार इतिहास मानने पर इस सूक्त में एक उलझन ऐतिहासिकों के गले में और पड़ती है जिससे वे किसी प्रकार छुटकारा नहीं पा सकते—

इन दानस्तुति मन्त्रों में 'यदुस्तुर्वश्च मामहे' पाठ आता है। भाष्यकारों के मतानुसार तुर्व शब्द से प्रसिद्ध तुर्वसु राजा का ही ग्रहण है। यदु और तुर्वसु दोनों भाई नाभानेदिष्ठ की पांचवीं पीढ़ी में हुए थे। महाभारत आदिपर्व अ० ९५ श्लोक ७९ के अनुसार इनका वंश-क्रम इस प्रकार है—

दक्ष से अदिति, अदिति से विवस्वान्, विवस्वान् से मनु, मनु से इडा और नाभानेदिष्ठ आदि, इडा से पुरूरवा, पुरूरवा से आयु, आयु से नहुष, नहुष से ययाति, ययाति से यदु, तुर्वसु, अनु आदि।

अब विचारना चाहिए कि दानस्तुति मन्त्रों में यदु तुर्वसु के नाम कैसे आये। यदु और तुर्वसु के उत्पन्न होने पर नाभानेदिष्ठ ने अत्यन्त जरा अवस्था में ये मन्त्र रचे हों यह कल्पना भी पूर्वोक्त ऐतरेय ब्राह्मण से कट जाती है, क्योंकि उसके अनुसार तो ये मन्त्र उसे गुरुकुल से वापस आने पर ही अपने पिता से प्राप्त हुए थे। इडा और नाभानेदिष्ठ में आयु का भी विशेष अन्तर नहीं था, दोनों के बीच में केवल एक पृषध्र संज्ञक भाई पैदा हुआ था। अतः दोनों में ५-७ वर्ष से अधिक का व्यवधान नहीं हो सकता।

इस प्रकार दानस्तुति के मन्त्रों पर विचार करने से यही विदित होता है कि इन मन्त्रों में न तो सावर्णि की दानस्तुति है, न सावर्ण्य की और नाही ये मन्त्र नाभानेदिष्ठ के रचे हुए हैं। इन मन्त्रों में इतिहास मानने पर अनेक ऐसी उलझनें खड़ी हो जाती हैं जो ऐतिहासिक पक्ष में किसी प्रकार भी नहीं सुलझ सकतीं।

प्रस्कण्व की दानस्तुति

ऋग्वेद के आठवें मण्डल के ५५-सूक्तों का देवता सर्वानुक्रमण्यनुसार 'प्रस्कण्व की दानस्तुति' है। आश्चर्य इस बात का है कि इन दोनों सूक्तों में

इस प्रकार ऋग्वेद की पांच दानस्तुतियों पर विचार करने से स्पष्ट विदित होता है कि ये वस्तुत. किन्हीं राजविशेषों की दानस्तुतियां नही हैं। आचार्य शौनक और कात्यायन ने इन दानस्तुतियों का वर्णन किस दृष्टि से किया यह विचारणीय है। इनके ग्रन्थों से विदित होता है कि ये दोनों आचार्य ऋषियों को मन्त्रार्थ द्रष्टा मानते हैं। अतएव इन्होंने अपने ग्रन्थों में अनेक स्थानों पर ऋषियों को मन्त्रद्रष्टा कहा और दृश् धातु का प्रयोग किया है। यथा—

मन्त्रदृग्भ्यो नमस्कृत्य समाम्नायानुपूर्वशः। (बृहद्देवता १।१)
गृत्समदो द्वितीयं मण्डलमपश्यत्। (सर्वा० २।१)
वामदेवो चतुर्थं मण्डलमपश्यत्।' (सर्वा० ४।१ इत्या० ॥)

यदि ये ऋषियों को मन्त्ररचयिता मानते थे तो इन्हें दृश् धातु के स्थान पर कृञ् का प्रयोग करना चाहिये था।

आख्यान की कल्पना क्यों की गई

अब प्रश्न यह उत्पन्न होता है कि वेद को अपौरुषेय मानने वाले कात्यायन, शौनक और यास्क आदि आचार्य इन दानस्तुतियों का, या अन्य आख्यानों का उल्लेख क्यों करते है?

इसका उत्तर यह है कि समस्त वैदिक आख्यान प्ररोचना के लिये कल्पित किये गये हैं, जैसा कि महामुनि जैमिनि ने 'गुणवादस्तु' (मी० १।२।१०) आदि सूत्रों में दर्शाया है। इनका भाष्य करते हुए शबरस्वामी ने लिखा है:

असद्वृत्तान्तान्वाख्यानं स्तुत्यर्थेन, प्रशंसाया गम्यमानत्वात्। इह अन्वाख्याने वर्तमाने द्वयं निष्पद्यते यच्च वृत्तान्तज्ञानं यच्च कस्मिश्चित् प्ररोचना द्वेषो वा। तत्र वृत्तान्तान्वाख्यानं न प्रवर्तकं न निवर्तकं चेति प्रयोजनाभावादनर्थकमित्यविवक्षितम्। प्ररोचनया तु प्रवर्तते इति द्वेषान्नि-वर्तते इति द्वेषान्निवर्तते इति तयोर्विवक्षा।

अर्थात्—समस्त आख्यान असत्य है। केवल तदन्तर्गत स्तुति से विधि की प्रशंसा की प्रतीति होती है। आख्यान कहने से दो बातें सिद्ध होती हैं, प्रथम कहानी का ज्ञान, दूसरा किसी पदार्थ में प्रीति या द्वेष। वृत्तान्तज्ञान विधि में न प्रवर्तक है और नाही निवर्तक। अतएव वह अनर्थक अविवक्षित है। प्रीति से कार्य में प्रवृत्ति और द्वेष से निवृत्ति होती है, इसलिये आख्यानों में इतने अंश की ही विवक्षा है।

अतः मीमांसकों के इस सिद्धान्त के अनुसार इस दानस्तुतियों का प्रयोजन दान देने में प्रीत्युत्पादन मात्र प्रतीत होता है।

आचार्य यास्क इन वैदिक आख्यानों की कल्पना में एक अन्य हेतु देते हैं।

वे अपने ग्रन्थ में लिखते हैं—ऋषेर्दृष्टार्थस्य प्रीतिर्भवत्याख्यानसंयुक्ता ।" यह वाक्य निरुक्त में दो स्थानों (निरु० १०।१०,४६) में पड़ा है और दोनों स्थानों पर आख्यान का प्रसङ्ग है। इस वचन का अभिप्राय यह है कि—"जब ऋषियों को किसी मन्त्र के विशेष अभिप्राय का प्रतिभान होता है, तब वे अन्यों को उसका अभिप्राय सरलता से समझाने के लिए आख्यान की कल्पना करते हैं।" यास्क के इस वचन से स्पष्ट है कि आख्यानों का मन्त्रों के साथ कोई वास्तविक सम्बन्ध नहीं है, वे तो मन्त्रार्थज्ञान होने के पीछे मन्त्र के आधार पर कल्पित किये जाते हैं। यही अवस्था इन दानस्तुतियों की है। इस प्रकार दृष्टान्त द्वारा समझाने से गूढ विषय भी सरल होकर सर्वसाधारण की समझ में आ जाता है। बस यही स्वरूप वैदिक आख्यानों का है।

इस प्रकार ऋग्वेद की पांच दानस्तुतियों पर प्रकाश डालते हुए समस्त दानस्तुतियों के वास्तविक स्वरूप को दर्शाने की चेष्टा की है। दयानन्द, यास्क, शौनक और कात्यायन आदि ने वेद को नित्य अपौरुषेय मानते हुए दानस्तुतियों का उल्लेख किया है। अतः उनके मत में ये दानस्तुतियां किन्हीं राजविशेषों के दान की स्तुतियां नहीं हैं। ये तो प्ररोचनार्थ पीछे से कल्पित की गई हैं। यास्क का "यं मे दुरिन्द्रो मरुतः पाकस्थामा कौरयाणः' (ऋ० ८।१३।२१) मन्त्र को कुरयाण के पुत्र पाकस्थामा की दानस्तुति न मानना ही इस बात का प्रबल प्रमाण है। अतएव जो विद्वान् इन्हें ऐतिहासिक घटनायें मानकर इनमें किन्ही प्राचीन ऐतिहासिक तथ्यों की खोज करने का प्रयत्न करते हैं, उनके प्रयत्न सर्वथा साहसपूर्ण हैं।

अथर्ववेद के कौशिक कृत विनियोगों पर दृष्टि

—डा० रामनाथ वेदालंकार

The Atharvaveda has been propagated as a Veda of magical chants and sorceries. The Western scholars have taken pains to popularise this vew. The author of this article has gone deep into the essence of the view and has concluded that the description of the AV as a Veda of magical chants is a wrong proposition. It was with Sāyana that the abhicāra-aspect of the AV was much emphasised; Sāyana based his view solely on the Kauśika Sūtra. The author has analysed some twenty sets of mantras of the AV from this point of view and found that even Sāyaṇa does not stick to the abhicāra-aspect in his commentary of same mantras which he introduces, on the testimony of the Kauśika as pertaining to one or the other abhicāra. It is imperative to study the AV with an unbiased approach. Ed.)

अथर्ववेद के सम्बन्ध में दुर्भाग्य से यह धारणा बद्धमूल हो चुकी है कि यह जादू टोनों का वेद है। भारतीय और पाश्चात्य दोनों ही क्षेत्रों के विद्वानों के मुख से यही बात सुनने को मिलती है। अथर्ववेद काण्ड एक के सूक्त ७-८ के सम्बन्ध में सायणाचार्य ने लिखा है 'आविष्टभूतपिशाचाद्युच्चाटनार्थं ....होमादीनि............अनेन गणेन कुर्यात्।' इसी प्रकार के भाष्यों के आधार पर प्राच्य एवं प्रतीच्य दोनों प्रकार के विद्वान् अथर्ववेद को जादू टोनों का वेद समझने लगे हैं। प्रो० मैकडानल ने 'Sanskrit Literature में तथा एम. विन्तरनित्स ने History of Indian Literature' में ऐसे ही भाव प्रकट किये हैं। इनके प्रभाव से दासगुप्ता, सर्वपल्ली राधाकृष्णन, पं० बलदेव उपाध्याय आदि अनेक भारतीय विद्वानों ने भी ऐसे ही भाव प्रकट किये हैं। सबके मुख से और सबकी लेखनी से अथर्ववेद के जादू टोने की बात सुनते पढ़ते वेद को गरिमामय गम्भीर ज्ञान की पवित्र पुस्तक मानने वाले भी इस जादू-टोने की बात से प्रभावित हो रहे हैं। जब विश्वविद्यालयों में यही पढ़ाया जाता है, पाठ्यक्रम में निर्धारित पुस्तकों में यही लिखा मिलता है तब अपरिपक्व मस्तिष्क इससे प्रभावित क्यों न हो। यही कारण है कि एम० ए० तथा पी-एच० डी० के परीक्षार्थी भी जबरदस्ती अथर्ववेद को जादू टोने का वेद सिद्ध कर देते हैं। एक परीक्षक के रूप में मेरा यह अनुभव कह रहा है।

एक विश्वविद्यालय की शोध-समिति में विशेषज्ञ के रूप में मैं बुलाया गया था, जिसमें शोधार्थियों के शोध विषयों की रूपरेखाएं परखी जाती हैं। उसमें शोध का एक विषय अथर्ववेद पर भी था। विषय-सूची में अधिकतर मारण-उच्चाटन, कृत्या-अभिचार, जादू-टोनें आदि की ही बातें थीं। मैंने उस पर आपत्ति उठायी कि क्या अथर्ववेद पर यही पृष्ठभूमि छात्र को शोध के लिये देना अथर्ववेद और छात्र दोनों के प्रति अन्याय नहीं है। एक अन्य विशेषज्ञ ने उस पर यह टिप्पणी की कि आप अथर्ववेद में इन बातों को नहीं मानते हैं, पर वस्तुतः हैं तो अथर्ववेद में यही सब। अन्त में एक तीसरे विशेषज्ञ के मेरे साथ सहमत हो जाने से उस रूपरेखा में संशोधन करने की बात मान ली गयी।

यदि अथर्ववेद में जादू-टोना होने की बात मिथ्या है, तो इस मिथ्या प्रपंच को प्रचलित करने का दोषी कौन है? प्रायः इसका दोष विदेशी वेद-विचारकों को दे दिया जाता है। हम उनका नाम ले-लेकर उनके प्रति अपना आक्रोश प्रकट करते हैं। पर मौलिक अपराध तो उसी भारतीय मस्तिष्क का है जो एक ओर तो वेदों को ईश्वरीय वाणी के रूप में पूजता है और दूसरी ओर ऐसी भ्रान्त धारणाओं को जन्म देता है। वैदिक ऋचाओं को रहस्यमय ज्ञान के अजस्र स्रोत मानने वाले योगी श्री अरविन्द ने अपनी 'वेदरहस्य' पुस्तक में लिखा है कि 'यह मेरा सौभाग्य था कि मैंने वेद का सायण-भाष्य पहले नहीं पढ़ा था, अन्यथा संभव है मैं उसी प्रवाह में वह जाता और वेदों में जिस आध्यात्मिक तत्त्व के दर्शन मैंने किये हैं, उसे न कर पाता।' और वास्तव में मूल दोष सायण का भी नहीं है, उसका दोष इतना ही है कि उसने अपने वेदों पर स्वतन्त्र विचार न कर पुराने विनियोगों को, चाहे वे तर्कसंगत थे चाहे अतर्कसंगत, उसी रूप में स्वीकार कर लिया। श्री अरविन्द के शब्दों में "सायण ने पुरानी मिथ्या धारणाओं पर प्रामाणिकता की मुहर लगा दी, जो कई शताब्दियों तक नहीं टूट सकती थी।"

यहां हम अथर्ववेद की बात कर रहे हैं। अथर्ववेदविषयक समस्त भ्रान्तियों के प्रमुख जन्मदाता हैं कौशिक, जिन्होंने अपने कौशिकसूत्र में अनेक विनियोग ऐसे किये हैं, जिनसे अथर्ववेद का एक भ्रान्त चित्र पाठक के संमुख उपस्थित होता है। सायण ने अथर्ववेद भाष्य के अपने उपोद्घात में कौशिकसूत्र, वैतानसूत्र, शान्तिकल्प, आंगिरसकल्प तथा अथर्वपरिशिष्ट में प्रतिपादित प्रमुख अथर्ववेदीय विषयों का परिगणन किया है तथा लिखा है कि इतर सूत्रों का उपजीव्य होने के कारण कौशिक-सूत्र ही सबमें प्रधान है। कौशिक सूत्र ने जो विनियोग दिये हैं उनमें से अधिकांश जादू-टोने या मन्त्र-तन्त्र की कल्पना से ओत-प्रोत है। क्योंकि सायण भाष्य के उपजीव्य

ये ही विनियोग हैं, अतः सायण का इस प्रचार में बहुत बड़ा हाथ है। भाष्यारम्भ करते हुए सायण ने स्वयं लिखा है—

शाखायाः शौनकीयायाः पूर्वोक्तेष्वेव कर्मसु।
विनियोगाभिधानेन संहितार्थः प्रकाश्यते॥

यदि सायण कौशिक के प्रचारक न बन कर स्वतन्त्र रूप से अपना भाष्य करते तो संभवतः अथर्ववेद के जादू-टोने का वेद होने की आंधी इतनी प्रबलता से न फैलती। कौशिक का प्रचार सायण ने किया और उसी प्रचार को आगे बढ़ाया पाश्चात्य विचारकों ने तथा उनका अविवेकपूर्ण अनुकरण करने वाले भारतीयों ने। जो पाठक कौशिक के विनियोगों को बिना देखे अपनी बुद्धि से मूल अथर्ववेद को पढ़ेगा उसके मन में कौशिककृत विधि-विधान कभी नहीं आ सकते, यह कौशिकीय विनियोगों के काल्पनिक तथा स्वेच्छाप्रसूत होने में प्रबल युक्ति है। 'वस्तुतः विनियोगकार अपने विनियोगों के लिए स्वयं उत्तरदायी होता है, वेद पर उसका उत्तरदायित्व नहीं है।

इतनी भूमिका के पश्चात् अब हम कतिपय मन्त्र-तन्त्र-मूलक कौशिकीय विनियोगों का दिग्दर्शन करायेंगे तथा यह भी देखेंगे कि जिस सूक्त या मन्त्र पर वे विनियोग लिखे हैं उस सूक्त या मन्त्र से क्या वे प्रमाणित होते हैं। उन विनियोगों पर दृष्टिपात करने से यह तथ्य सामने आ जायेगा कि चाहे राज्याभिषेक सेनाप्रोत्साहन, शत्रुविजय आदि राजकर्मसम्बन्धी सूक्त हों, चाहे ऐश्वर्यवृद्धिपरक सूक्त हों, चाहे गोसमृद्धिविषयक सूक्त हों, चाहे चिकित्सा-प्रतिपादक सूक्त हों, चाहे नारीसौभाग्यादि सूचक सूक्त हों, चाहे वृष्टि, वाणिज्य, कृमिविनाश, आयुष्य आदि के सूक्त हों, सर्वत्र कौशिक मन्त्र-तन्त्र की बात अपनी ओर से कल्पित कर लेता है।

१. 'अमूर्या यन्ति' अ० १-१७ चार मंत्रों का सूक्त है। इसमें स्त्रियों के आर्तव का आधिक्य, नाड़ियों से रक्तस्राव, पथरी के कारण रक्तस्राव आदि के निरोध का वर्णन है। कौशिक का विनियोग इस प्रकार है—शस्त्रघात आदि से उत्पन्न रुधिर प्रवाह तथा स्त्री के रजोधर्म के अतिप्रवाह की निवृत्ति के लिए पांच पर्वों वाले दण्ड से रुधिरवहनस्थान को अभिमन्त्रित करे, व्रण के मुख पर गली की धूल, रेत आदि प्रक्षिप्त करे, सूखी कीचड़ या खेत की क्यारी की मिट्टी बांधे और पिलाये।[1] मन्त्रों में यह प्रक्रिया कहीं वर्णित नहीं हुई है। वैद्यगण उत्कृष्ट ओषधियों के द्वारा रक्त-प्रवाह को रोकने का इससे अच्छा विनियोग कर सकते हैं, जिसमें अभिमन्त्रित करने की कोई बात न हो। निश्चय ही उनका प्रयोग अधिक सफल होगा।

१. कौ० सू० २६-६-१२

२. 'वेनस्तत् पश्यत्' अ० २-१ पांच मन्त्रों का सूक्त है, जिसमें ब्रह्म की महिमा वर्णित की गयी है और यह कहा गया है कि मेधावी और दीप्तप्रज्ञ मनुष्य ही उसका दर्शन कर सकता है तथा वेदज्ञ एवं वाणी पर अधिकार रखने वाला व्यक्ति ही उसका प्रवचन करने में समर्थ होता है। कौशिक ने इसका विनियोग 'मनोवांछित फल सिद्ध होगा या असिद्ध' इसका पता लगाने में किया है—"पांच पर्वो वाला वेणुदण्ड, काम्पील वृक्ष की शाखा या रथ-युग को इस सूक्त के मन्त्रों से अभिमन्त्रित करके, अभीष्ट कार्य को मन में सोच कर, समतल प्रदेश में ऊंचा खडा करके छोड दे। यदि वे वेणुदण्ड आदि सोची हुई दिशा में गिरें तो कार्यसिद्धि जाने। वाण को धनुष पर सन्धान करके इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर छोड़ दे। निर्दिष्ट लक्ष्य पर गिरे तो कार्यसिद्धि जाने। समिधा को अभिमन्त्रित कर अग्नि में छोड़ दे, यदि ज्वाला दक्षिण दिशा मे जाये तो इष्टसिद्धि होगी। जुए के पासो को अभिमन्त्रित कर फेंके. अभीष्ट संख्या आये तो कार्यसिद्धि जाने। हाथों की दो अंगुलियां अभिमन्त्रित कर कार्य को सोचे, उद्दिष्ट अंगुलि का स्पर्श होने पर अभिलषित सिद्धि समझे।

इसी प्रकार खोये हुए द्रव्य का पता लगाने तथा विवाह से पूर्व कुमारी के सौभाग्यादि की परीक्षा में भी इस सूक्त का विनियोग कौशिक ने किया है। पानी का घड़ा, हल या जुए के पासों को नवीन वस्त्र से लपेट कर संपातित तथा अभिमन्त्रित कर जिनका रजोदर्शन प्रारंभ नही हुआ है ऐसी दो कुमारियों को कहे कि इसे ले जाओ। वे जिस दिशा में ले जायें, उसी दिशा में खोया हुआ द्रव्य मिलेगा, ऐसा जाने। विवाह से पूर्व, कुमारी के सौभाग्यादि लक्षणों के ज्ञान के लिए आकृतिलोष्ठ (क्षेत्रमृत्तिका, वल्मीकलोष्ठ, चतुष्पथ-लोष्ठ और श्मशानलोष्ठ इन चार प्रकार की मृत्तिकाओं को इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर कुमारी को कहे कि इनमें से किसी एक को उठा लो। यदि वह आकृतिलोष्ट या वल्मीकलोष्ठ को उठाये तो उसका कल्याण होगा, चतुष्पथ लोष्ठ को उठाये तो वह वहुचारिणी होगी, श्मशानलोष्ठ को उठाये तो उसकी मृत्यु हो जायेगी, ऐसा जाने। दूसरी यह विधि भी कर सकते हैं कि कुमारी की अंजलि में जल भर कर इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर उसे कहे कि इच्छानुसार किसी दिशा में इसे फेंक दो। यदि वह पूर्व दिशा में फेंके तो समझे कि उसका कल्याण होगा।[2]

सूक्त का प्रतिपाद्य विषय प्रारंभ में हम वता चुके हैं। उससे इन विनियोगों का दूर का भी सम्वन्ध नही है। सायण ने भी कौशिकसूत्र

२. कौ० सू० ३७-३-१२

को उद्धृत करते हुए सूक्त के आरम्भ में ये विनियोग दिये तो हैं, किन्तु मन्त्रार्थ में इनका कोई उपयोग नहीं किया है।

३. यथा द्यौश्च पृथिवी च न बिभीतो न रिष्यतः' अ.२.१५ यह छः मन्त्रों का सूक्त है। इसमें मनुष्य अपने प्राण को सम्बोधित करता हुआ कहता है कि जैसे द्यौ और पृथिवी, सूर्य और चन्द्र, ब्रह्म और क्षत्र, सत्य और अमृत, भूत और भव्य भयभीत नहीं होते, अतएव विनाश को प्राप्त नहीं करते, वैसे ही हे मेरे प्राण तू भी भयभीत मत हो। कैसा सुन्दर आत्मोद्बोधन है इस सूक्त का विनियोग यही हो सकता है कि जब हम किसी संकटपूर्ण कार्य को करने लगें, तब इस सूक्त का पाठ करता हुआ अपने अन्दर शक्ति-संचय करे। किन्तु कौशिक ने इसका विनियोग किया है कि जिसे दीर्घायुष्य की कामना हो वह इस सूक्त से स्थालीपाक ओदन को शान्त्युदक से संप्रोक्षित तथा अभिमन्त्रित कर खा ले,[3] जिसकी कोई चर्चा सूक्त में नहीं है। यदि कौशिक यह कहता कि दीर्घायुष्य के लिए इस सूक्त का अर्थज्ञानपूर्वक पाठ करता हुआ अपने प्राण को निर्भय और सबल बनाये, तब तो संगत हो सकता था।

४. 'एह यन्तु पशवो' अ० २. २६ पाँच मन्त्रों का सूक्त है। इसमें गोपालन और गौओं के दूध, घी आदि से स्वयं तथा परिवार के अन्य सदस्यों - पुत्र, पत्नी आदि के पुष्टि प्राप्त करने का वर्णन है। तदनुसार ही इसका विनियोग होना चाहिए। परन्तु कौशिक कहते हैं कि जिसे गोपुष्टि की कामना हो वह बछड़े की लार से मिश्रित ताजा दूध इस सूक्त से अभिमन्त्रित करके पी ले, गौ को अभिमन्त्रित करके दान करे तथा जलपात्र को अभिमन्त्रित करके गोष्ठ के मध्य में ले जाए।[4] पर इन विधियों से गो-पुष्टि कैसे सम्भव है? गो-पुष्टि तो गो-सेवा से ही हो सकती है।

५. 'संशितं म इदं ब्रह्म संशितं वीर्यं बलम्' अ० ३, १९ आठ मन्त्रों का सूक्त है। इसमें शक्तिसंचय, शस्त्रास्त्र का बल बढ़ाने, अपने वीरों के उद्बोधन एवं शत्रु-विजय का वीरतापूर्ण वर्णन है। इसके कौशिक-प्रोक्त विनियोगों में से एक यह है कि जब शत्रुसेना को उद्वेलित करना हो तब इस सूक्त से घृत की आहुति देकर श्वेत पैरों वाली बकरी या भेड़ को अभिमन्त्रित करके शत्रु-सेना के प्रति छोड़ दे।[5]

---

३. कौ० सू० ५४. ११
४. कौ० सू० १९-१४-१७
५. कौ० सू० १४-२२

उद्धर्षन्तां मघवन् वाजिनान्युद् वीराणां जयतामेतु घोषः।
पृथग् घोषा उलुलयः केतुमन्त उदीरताम्।
देवा इन्द्रज्येष्ठा मरुतो यन्तु सेनया॥

अर्थात् हे राजन्, आपकी सेना के गजारोही, अश्वारोही, रथारोही, पदाति सब सैनिकों के वल हर्षित हों। विजय लाभ करते हुए वीरों के सिंहनाद आकाश में गूंजें। पृथक्-पृथक् दलों के झण्डे लहराते हुए 'उल्लुलुलु' के घोष ऊपर उठें। ज्येष्ठ सेनापति सहित देदीप्यमान, मरने-मारने के लिए तैयार सैनिक सेना बांध कर चलें।

६. सहृदयं सांमनस्यमविद्वेषं कृणोमि व.' अ० ३० ३० सात मन्त्रों का सुप्रसिद्ध सूक्त है। इसमें यह भावना व्यक्त की गई है कि परिवार में सौहार्द, सांमनस्य, अविद्वेष, पारस्परिक प्रीति, पिता-माता-पुत्र, पति-पत्नी, भाई-बहिन आदि के बीच मधुर वाणी और प्रेम-व्यवहार मिल कर खान-पान करना, मिलकर अग्निहोत्र करना आदि होना चाहिए। इसके विनियोग में कौशिक लिखते हैं, कि इस सूक्त द्वारा सांमनस्य कर्म में ग्राम के मध्य संपातित जल-कुम्भ और सुराकुम्भ को घुमाएं, त्रिवर्षवत्सिका गौ के मांस-खण्डों का तथा संपातित अन्न का भोग और संपातित सुरा का पान कराये। क्या इन क्रियाओं को करने से परस्पर सांमनस्य उत्पन्न हो जाएगा? वस्तुतः सांमनस्य तो तब उत्पन्न हो सकता है, जब परिवार के सदस्य प्रतिदिन अर्थबोधपूर्वक इन मन्त्रों का पाठ करते हुए अपने अन्दर पारस्परिक सौहार्द की भावना को जागरित करें।[६]

७. 'य आत्मदा बलदा' अ० ४० २ सूक्त में आठ मन्त्र हैं, जिनमें देव परमेश्वर की महिमा वर्णित की गयी है कि वह आत्मिक शक्ति और शारीरिक बल का दाता है, उत्तम प्रशासक है, जड़-चेतन जगत् का राजा है, और पृथिवी का धर्ता, लोक-लोकान्तरों का निर्माता तथा सृष्टि को उत्पन्न करने वाला है; उसी की पूजा करनी योग्य है। परन्तु कौशिक ने इसका विनियोग वन्ध्या गौ का वध करके उसे शान्ति प्राप्त कराने तथा उसके अंगों का होम करने में किया है। इस सूक्त का जप करके उसके लिए शान्त्युदक छोड़े। यदि काटी हुई उस गौ का अचानक गर्भ दीख जाए तो उस गर्भ को अंजलि में लेकर इस सूक्त से अग्नि में उसकी आहुति दे।[७] देखिए, सूक्त के साथ कैसा अत्याचार किया गया है।

८. 'समुत्पतन्तु प्रदिशो नभस्वतीः' अ० ४. १५ वृष्टि-सूक्त नाम से प्रसिद्ध है, जिसमें सोलह मन्त्र हैं। दिशायें बादलों से उमड़ पड़ें, प्रचुर वर्षा हो, मेंढक

---

६. कौ० सू० १२. ५ ६ ७. कौ० सू० ४४. १-४, ४५-१

प्रसन्नता से बोलने लगें, ओषधियाँ लहलहा उठें आदि प्रार्थना इन मन्त्रों में की गई है। यह आतप से व्याकुल मनुष्य की भावाभिव्यक्ति है। कौशिक विनियोग करते हैं कि जिसे वर्षा की कामना हो वह मरुतों अथवा मन्त्रोक्त देवताओं के प्रति आज्य-होम करे। काश, दिविधुवक तथा वेतस ओषधियों को एक पात्र में रख कर संपातित तथा अभिमन्त्रित कर जल में अधोमुख ले जाए और उन्हे प्रवाहित कर दे। कुत्ते और मेंढे के सिर को इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर पानी में फेंक दे। मनुष्य के केश और पुराने जूतों को बांस के अग्रभाग मे बांध कर खड़ा करे। तुषा-सहित कच्चे मृत्पात्र पर अभिमन्त्रित जल छिड़क कर तीन-पैरो वाले छीके मे रखकर पानी में फेंक दे।[८] वर्षा की कामना होने पर वृष्टियज्ञ करना तो वैदिक है, शेष सब मन्त्र-तन्त्र की बातें कपोल-कल्पित हैं।

९. 'त्वया मन्यो सरथमारुजन्तो' अ० ४० ३१ तथा "यस्ते मन्योऽविधद् वज्रसायक' अ० ४. ३२ दोनों मन्यु-सूक्त हैं, जिनमें प्रत्येक में सात-सात मन्त्र हैं। इनमें मन्त्र के मूर्त रूप सेनानी को शत्रु-विजय के लिए उद्बोधन दिया गया है। इन पर कौशिक के कुछ विनियोग इस प्रकार हैं—स्वसेना और परसेना के मध्य में खड़ा होकर दोनों सेनाओं की ओर देखता हुआ इन का जप करे। भंग और मूंज के पाशों को अथवा कच्चे पात्रों को इन सूक्तों से संपातित और अभिमन्त्रित करके शत्रुसेना के संचारस्थलों में फेंक दे। जय-पराजय-विज्ञान के लिए शरतृणों को दोनों सेनाओं के मध्य में रखकर इन सूक्तों से अभिमन्त्रित कर आंगिरस अग्नि से जलाए। जिस सेना में धुआं पहुंचे, उसका पराजय होगा, यह जाने।[९]

१०. 'ऋधङ्मन्त्रो योनि' अ० ५. १ तथा तदिदास भुवनेषु ज्येष्ठम्' अ० ५. २ दोनों नौ-नौ मन्त्रों के सूक्त हैं, जिनमें परमात्मा द्वारा जीवात्मा के शरीर-धारण, संसार-क्षेत्र में अवतरण, मर्यादा-पालन आदि का वर्णन है। इन पर कौशिककृत विनियोगों में से कतिपय निम्नलिखित है—पुष्टिकर्मों में इन सूक्तों से मिश्रित धान्य और भुने पिसे सत्तू को बकरी के रक्त और दधि-घृत-मधु-उदक रूपी रस में मिला कर संपातित और अभिमंत्रित कर खा ले। पुष्टिनिमित्त ही तीन उदुम्बर-चमसो में या प्लक्ष-चमसों में मिश्रित धान्य को डालकर और दधि-मधु आदि रसो को मिलाकर अभिमन्त्रित कर पूर्वाह्न, मध्याह्न और अपराह्न काल में एक-एक चमस खाए। पुष्टिकर्मो में ही ऋतुमती स्त्री के रक्त को दधि-मधु आदि रसों में मिश्रित कर संपातित एवं अभिमन्त्रित कर प्रादेशिनी और मध्यमा अंगुलियों से खाये।[१०]

---

८. कौ० सू० ४१. १-७ ९. कौ० सू० १४. २६-३१
१०. कौ० सू० २२. १-५

११.'ममाग्ने वर्चो विहवेष्वस्तु' अ० ५.३ सूक्त में ११ मन्त्र हैं। अग्नि नाम से सेनानी को सम्बोधन कर कहा गया है कि तू शत्रुओं को पराजित करके हमारी रक्षा कर, जिससे हमारे मनोरथ पूर्ण हों और हमारा राष्ट्र उत्कर्ष की चरम सीमा को प्राप्त कर सके। बाद के मन्त्रों में सोम, इन्द्र, सविता आदि से रक्षा की प्रार्थना की गयी है। इस सूक्त पर कौशिकसूत्र का[11] एक विनियोग यह है—यदि पिता चाहे कि दायभाग के बंटवारे में कोई कलह उपस्थित न हो तो वह विभाग करते समय तेली की रस्सी को अभिमन्त्रित कर हाथ में पकड़ ले।

१२. 'ब्रह्म जज्ञानं प्रथमं पुरस्ताद्' अ० ५.६ सूक्त में १४ मन्त्र हैं। प्रथम ब्रह्म का वर्णन कर यह प्रार्थना की गयी है कि तीक्ष्ण शस्त्रास्त्रों वाले सोम और रुद्र शत्रु की हिंसा कर हमें सुखी करें। अग्नि को सम्बोधन कर कहा गया है कि जो आंख से, मन से, विचार से, संकल्प से हमें पापी बनाना चाहें उन्हें तू अपने शस्त्र से निहत्था कर दे। अन्त में इन्द्र की शरण जाने का संकल्प व्यक्त किया गया है। इस पर कौशिक के कुछ विनियोग इस प्रकार हैं—रोगी नीरोग हो जाएगा या नहीं यह जानने के लिए तीन स्नायु-रज्जुओं को इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर अगारों पर रख दे। यदि वे ऊपर चली जाएँ तो समझे कि रोगी जीवित रहेगा।[12] संग्राम में किसका जय या पराजय होगा, यह जानना हो तो तीन स्नायु-रज्जुओं को इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर ले। फिर एक रज्जु अपनी सेना है, दूसरी मध्य की रज्जु मृत्यु है, तीसरी रज्जु शत्रु-सेना है, यह मन में सोचकर उन्हें अंगारों पर रख दे। जिसके ऊपर मृत्यु-रज्जु चली जाए, उसका पराजय होगा। जो मृत्यु-रज्जु के ऊपर चढ़ जाएगी, उसकी जीत होगी। जो सामने की ओर चली जाएगी उसकी भी विजय होगी।[13] इसी प्रकार स्त्री के प्रसवदोष में और सूतिकारोग में इस सूक्त से भात को अभिमन्त्रित कर खिलाए तथा मथे हुए सत्तु को अभिमन्त्रित कर पिलाए।[14]

१३. 'एका च मे दश च मेऽपवक्तार ओषधे' अ० ५,१५ तथा 'यद्येकवृषोऽसि सृजारसोऽसि' अ० ५, १६ दोनों ११-११ मन्त्रों के सूक्त हैं। प्रथम सूक्त में ऋतजाता ऋतावरी मधुला ओषधि को सम्बोधन कर कहा है कि यदि एक और दस दो, और बीस, तीन और तीस, चार और चालीस पांच और, पचास, छह और साठ, सात और सत्तर, आठ और अस्सी, नौ और नब्बे, दस और सौ, सौ और हजार व्याधियां या दुर्वक्ता मुझे हानि पहुँचाने आयें, तो भी तू मुझे मधु प्रदान कर। द्वितीय सूक्त में रोगादि को ललकार

११. कौ० सू० ३८. २६
१२. कौ० सू० १५. १२-१४
१३. कौ० सू० १५. १५-१८
१४. कौ० सू० २८. १५, १६

कर कहा गया है कि चाहे तू अकेला आता है, या दो, तीन, चार, पांच, छह, सात, आठ, नौ, दस, ग्यारह के साथ आता है, तो भी तू हमें छोड़ दे, अब तू निर्बल हो गया है। इस पर कौशिक विनियोग करते हैं—गौओं के रोगोपशमन, पोषण तथा प्रजनन कर्मों में लवणयुक्त या अकेले जल को प्रथम सूक्त से अभिमन्त्रित कर गौओं को पिला दे।[15] दुष्ट वक्ता का मुख स्तम्भन करना हो तो खलतुलपर्णी को मधु में विलोए हुए सत्तुओं पर जर्जर करके उक्त दोनों सूक्तों से अभिमन्त्रित कर पिला दे। किसी का शाप लगा हो तो उसकी चिकित्सा के लिए द्वितीय सूक्त से अन्न को अभिमन्त्रित कर बन्द करे।[16]

१४. 'नैतां ते देवा अददुस्तुभ्यं नृपते अत्तवे' अ० ५, १८ और 'अतिमात्रमवर्धन्त नो दिवं दिवमस्पृशन्' अ० ५. १९ ये दोनों ब्रह्मगवीसूक्त नाम से प्रसिद्ध हैं। जो राजा ब्राह्मण की गौ को खाता है, वह स्वयं नष्ट हो जाता है तथा उसका राष्ट्र तेजोविहीन हो जाता है, यह इन सूक्तों में प्रतिपादित किया गया है। विद्वान् व्याख्याकारों ने यहाँ गौ का अर्थ वाणी लिया है। ब्रह्मवित् ज्ञानी ब्राह्मण की वाणी या परामर्श की उपेक्षा करने का उक्त दुष्परिणाम राजा को भोगना पड़ता है, यह तात्पर्य है। यदि गौ का अर्थ यहाँ गाय पशु अभिप्रेत होता तो केवल ब्राह्मण की ही गाय को खाने का निषेध क्यों किया गया, गाय तो किसी भी वर्ण की हो अवध्य तथा अभक्ष्य है। कौशिक ने इन दोनों सूक्तों का विनियोग अभिचार कर्म में किया है। यदि कोई ब्राह्मण की गौ को हरे, मारे, काटे, पकाए, खाए तो ब्रह्मचारी उस विद्वेषी का मन में ध्यान करके इन सूक्तों को जपे; तीन बार कहे कि वह मर जाए, बारह रात्रि व्रतपूर्वक रहे, द्वादशरात्र व्यतीत होने पर दूसरे दिन जब सूर्य उदित होगा तब शत्रु मरा मिलेगा।[17] यहाँ यह अभिचारकर्म कौशिक का स्वाविष्कृत है।

१५. 'सिंहे व्याघ्र उत या पृदाकौ त्विषि एतौ ब्राह्मणे सूर्ये या' अ० ६ ३८ चार मन्त्रों का सूक्त है। इसमें यह कामना की गई है कि जो तेजस्विता सिंह, व्याघ्र, सर्प, अग्नि, ब्राह्मण, सूर्य, हाथी, चीता, सुवर्ण, जल, गौ, पुरुष आदि में है, वह तेजस्विता ब्रह्मवर्चस् के साथ हमें भी प्राप्त हो। इससे अगला 'यशो हविर्वर्धतामिन्द्रजूतं' अ० ६. ३९ आदि तीन मन्त्रों का सूक्त है, जिसमें यशस्विता की प्रार्थना की गई है। इन दोनों सूक्तों पर कौशिक का विनियोग है कि जिसे वर्चप्राप्ति की इच्छा हो वह स्नातक, सिंह, व्याघ्र, बकरा, मेंढा, वृषभ और राजा इन सातों के नाभि-लोमों को लाक्षा से सान कर और ऊपर सुवर्ण

१५. कौ० सू० १९. १ १६ कौ० सू० २९ १५, १७
१७. कौ० सू० ४८, १३-२२

चढ़ा कर इन सूक्तों से अभिमन्त्रित कर बाँध ले, तथा पलाश आदि दस शान्त वृक्षों के खण्डों से बनी हुई मणि को भी लाक्षा और हिरण्य से वेष्टित कर संपातित और अभिमन्त्रित करके बाँधे।[१८] वस्तुतः तो सूक्त में भावना का बल है कि सिंह, व्याघ्र आदि में जो अपने-अपने प्रकार तेजस्विता का गुण है उसे हम अपने अन्दर धारण करें। नाभि-लोमों को ही बांधना है तो अन्य प्राणियों के नाभि-लोम प्राप्त हो भी जायें, किन्तु सिंह, व्याघ्र और राजा के कैसे सुलभ हो सकेंगे। फिर सूक्त में तो सांप, ब्राह्मण, हाथी, चीता, गाय और घोड़े का भी नाम आया है, इन प्राणियों के भी लोम या अन्य कोई शरीराव-यव मणि बनाने में क्यों नहीं लिए गए।

१६. 'अव ज्यामिव धन्वनो मन्युं तनोमि ते हृदः' अ० ६. ४२ आदि तीन मन्त्रों का मन्युशमन-सूक्त है। अपने प्रति क्रोध करने वाले मनुष्य को सम्बोधन कर कहते हैं—जैसे धनुष से प्रत्यंचा को उतार देते हैं वैसे ही मैं तेरे हृदय से क्रोध को उतार देता हूं, तेरे क्रोध को मैं भारी पत्थर से कुचल देता हूं, तेरे क्रोध को मैं एड़ी और पंजे से रगड़ देता हूं, जिससे भविष्य में हम दोनों मित्र के समान रहें। पत्थर से कुचलना, एड़ी-पंजे से रगड़ना ये भाषा के मुहावरे हैं, जो भावना की तीव्रता को व्यक्त करते हैं। किन्तु कौशिक निम्न विनियोग प्रदर्शित करते हैं—स्त्री का पुरुष के प्रति या पुरुष का स्त्री के प्रति क्रोध हो तो कुपित की ओर देखते हुए पत्थर को अभिमन्त्रित कर हाथ में पकड़ 'सखायाविव सचावहा' इस द्वितीय ऋचा को जपते हुए पत्थर को भूमि पर फेंक दे, फिर 'अभि तिष्ठामि ते मन्युं' इस तृतीय ऋचा को जपते हुए उस पत्थर के ऊपर थूके। फिर उस कुपित पुरुष या स्त्री की छाया में सूक्त की तीनों ऋचाओं से धनुष को अभिमन्त्रित कर उस पर डोरी चढ़ाए।[१९] यहां विचारने योग्य है कि जिस कुपित पुरुष या स्त्री के प्रति ये क्रियायें करने लगेंगे उसका क्रोध उतरेगा या और अधिक बढ़ जाएगा। फिर मन्त्र में तो धनुष से डोरी उतारने की उपमा दी गई है, पर विनियोग में धनुष पर डोरी चढ़ाई जा रही है।

१७. 'अयं नो नभसस्पतिः संस्फानो अभिरक्षतु' अ. ६. ७९ तीन मन्त्रों का सूक्त है, जिसमें 'नभसस्पति संस्फान' देव से यह कामना प्रकट की गई है कि वह हमारे घरों में धान्य की अपार समृद्धि को ला दे। 'संस्फान' शब्द 'ओस्फायी वृद्धौ' धातु से निष्पन्न होता है, जिसका अर्थ है समृद्धि लाने वाला। 'नभसस्पति' से सायण ने प्रथम मन्त्र में अग्नि, द्वितीय मन्त्र में वायु और तृतीय मन्त्र में सूर्य अर्थ गृहीत किया है। इसका अर्थ पर्जन्य भी कर सकते

---

१८. कौ० सू० १३. ३-५ १९. कौ० सू० ३६. २८-३१

हैं। हम वृष्टियज्ञ आदि से इन प्राकृतिक शक्तियों को अनुकूल करें, जिससे प्रचुर वर्षा होकर प्रभूत सस्य-सम्पत्ति उत्पन्न हो, यह अभिप्राय है। इस पर कौशिक का विनियोग इस प्रकार है—जिसे धान्यवृद्धि की इच्छा हो वह एक पत्थर पर जल छिड़क कर इस सूक्त से उसे अभिमन्त्रित कर जिसमें धान्य भरा जाता है उस कोठे के ऊपर उस पत्थर को रख कर एक-एक मन्त्र बोलता हुआ क्रमशः तीन धान्यमुष्ठियां उसके ऊपर धरे।[२०] पाठक स्वयं देखें कि क्या इस विधि से धान्य-समृद्धि हो सकेगी।

१८. 'अन्तरिक्षेण पतति विश्वा भूतावचाकशत्' अ. ६. ८० तीन मन्त्रों का सूक्त है। इसमें 'दिव्य श्वा' के तेज से और हवि से रोग-निवारण (अरिष्ट-ताति) का वर्णन है। यह 'दिव्य श्वा' साधारण कुत्ता नहीं, किन्तु द्युलोक-वर्ती सूर्य है। तृतीय मन्त्र मे इस 'दिव्य श्वा' का परिचय इस रूप में दिया गया है कि जलों में तेरा जन्म है, द्युलोक में तेरा घर है, समुद्र, बादल और पृथिवी में तेरी महिमा है—अप्सु ते जन्म दिवि ते सधस्थं समुद्रे अन्तः महिमा ते पृथिव्याम्। अब इस पर कौशिक का विनियोग देखिए। यदि कोई अंग कौए, कबूतर, बाज आदि पक्षी से विक्षत हो जाए तो कुत्ते के पैर के नीचे की मिट्टी लेकर उसे इस सूक्त से अभिमन्त्रित कर विक्षत अंग पर उसका लेप कर दे।[४]

१९. 'अग्ने जातान् प्रणुदा मे सपत्नान्' अ. ७. ३४ तथा 'प्रान्यान्त्सपत्ना-न्त्सहसासहस्व' अ ७ ३५ क्रमशः एक एवं तीन मन्त्रो के सूक्त हैं। दो मन्त्रों में अग्नि (अग्रणी) राजा या 'सेनानी' को कहा गया है कि तू उत्पन्न शत्रुओं को नष्ट कर दे तथा जो अनुत्पन्न अर्थात् अभी गर्भ में है उन्हें भी नष्ट कर दे; जो सेना लेकर हमारे राष्ट्र पर आक्रमण करें उन्हें पददलित कर दे; इस प्रकार अपने राष्ट्र को तू समुन्नत एवं परिपूर्ण कर। अन्तिम दो मन्त्रों में शत्रु-नारी को कहा गया है कि तुझे मैं गर्भ-धारण के अयोग्य कर दूंगा। इस पर कौशिक का विनियोग द्रष्टव्य है। शत्रु को निःसन्तान करने के लिए खच्चरी के मूत्र में पत्थर घिस कर इन सूक्तों के मन्त्रों से अभिमन्त्रित कर भात के साथ एक स्त्री को खिला दे तथा वही मूत्र उसके आभूषणों पर लेप करे और उस स्त्री के सिर की मांग (सीमन्त) की ओर देखे।[२१] विचारणीय है कि यह खच्चरी (अश्वतरी) के मूत्र का विनियोग कहां से आ गया। सायण ने इस विनियोग का मूल वेदानुमोदित सिद्ध करने के लिए ही संभवतः 'अस्वं त्वाप्रजसं कृणोमि' (७. ३६. ३) की व्याख्या में 'अस्वं' के स्थान पर 'अश्वां' पाठ मान लिया है और 'अश्वतरी (खच्चरी) कर लिया है तथा यह आशय लिया है

---

२०. कौ० सू० २१. ७ २१. कौ० सू० ३६. ३३, ३४

कि जैसे अश्वतरी मादा-खच्चर अंग रखते हुए भी सन्तानहीन होती है वैसे ही शत्रु-नारी भी सन्तान उत्पन्न करने में असमर्थ हो जाये। किन्तु मूल पाठ 'अस्वं' ही है, जिसका अर्थ होता है प्रसवयोग्यतारहित—न सूते इति असूः, ताम् अस्वम्। 'अश्वां' पाठ मानें तो अश्वा का अर्थ घोड़ी होता है खच्चरी नहीं और घोड़ी सुप्रसवा होने का प्रतीक है, न कि अप्रसवा होने का।

२०. 'नमो रूराय च्यवनाय नोदनाय धृष्णवे' अ० ७, ११६ दो मन्त्रों का सूक्त है, जिसमें उष्ण-ज्वर, शीत-ज्वर, दो दिन छोड़ कर आने वाला ज्वर आदि ज्वरों को दूर से ही नमस्कार करते हुए यह भावना व्यक्त की गयी है कि हम इन्हें निश्चय ही नष्ट कर देंगे। इस पर कौशिक-कृत विनियोग यह है—सब ज्वरों को दूर करने के लिए ज्वर-ग्रस्त की शय्या के नीचे सिरकियों से कसे हुए एक मेंढक को नीले-लाल दो सूत्रों से बांध कर रख दे और ज्वर-ग्रस्त के ऊपर इस सूक्त की दोनों ऋचाओं के द्वारा अभिमन्त्रित जल के छींटे दे। कह सकते हैं कि मेंढक में ज्वर के चले जाने का संकेत मन्त्र में भी आया है—यो अन्येद्युरुभयद्युरभ्येतीमं मण्डूकमभ्येत्वव्रतः (मन्त्र२)। पर यहां मण्डूक शब्द प्रयुक्त हुआ है, जिसका अभिप्राय मण्डूकपर्णी आदि किसी ओषधि से है। यदि मेंढक में ज्वर को हरने की क्षमता होती तो वर्षा ऋतु में, जबकि आस-पास मेंढक ही मेंढक रहते हैं, यह रोग न फैलता। कौशिक ने मन्त्र में मण्डूक शब्द देखकर उपर्युक्त टोटके का आविष्कार कर लिया है।

इस प्रकार के टोटके कौशिक सूत्र में भरे पड़े हैं, जिनका मन्त्रार्थ के साथ कोई सम्बन्ध नहीं है। अनेक विनियोग मारण, उच्चाटन, वशीकरण, कृत्यानि-हरण, अभिचार, मणि-बन्धन आदि परक भी हैं। ऐसा प्रतीत होता है कि कौशिक एक तान्त्रिक था, जिसने अथर्ववेद का उपयोग अपनी तन्त्रविद्या के प्रचार के लिये किया। परवर्ती सायण आदि विद्वान् बिना देखे-भाले उसी का अन्ध अनुकरण करते रहे।

वस्तुतः पूर्वकृत विनियोगों का वेद के साथ कोई नित्य सम्बन्ध नहीं है। कौशिक ने भी एक-एक सूक्त पर कई-कई विनियोग लिखे हैं तथा इतर आचार्यों ने उनसे भिन्न स्वतन्त्र ही विनियोग दिखाये हैं।

17

वैदिक वाङ्मय के खिल-भाग का स्वरूप-विचार

—डॉ० ओमप्रकाश पाण्डेय

[The study of the Vedas remains incomplete if the Khila portion is left out. The author has traced the origin of the word Khila to the untilled land left out by thr peasant while ploughing the field. *The word is found* and used in this meaning in the RV, AV and Śatapatha Br. The so-called Khila mantras are not later, supplements to the RV. but were collected from other Śākhās of the RV and were enclosed with the RV later on. They are, therefore, in no way unauthentic. Since *Śāyaṇa* did not write commentary on the Khila-hymns, these sūktas were, therefore, wrongly considered as later additions and unauthentic. The article also narrates in brief a history of the study of the Khila sūktas. Ed.]

अखिल वैदिक साहित्य के अनुशीलन का कार्य तब तक अपूर्ण रहता है, जब तक खिलांश को भी सम्मिलित न कर लिया जाये। 'अखिल' को समझने के लिए पहले 'खिल' को समझना ही पड़ेगा। अखिल भारतीय सम्मेलनों और दंगलों ने इस शब्द की व्याप्ति को यद्यपि बहुत बढ़ा दिया है, किन्तु इतना स्थिर करने में कोई कठिनाई नहीं होती कि सभी का तात्पर्य समग्रता या सम्पूर्णता से है, भले ही उसका कथन निषेधात्मक रूप में हुआ हो। इस दृष्टि से 'खिल' का अर्थ है—एकदेशीय या आंशिक।

मूलतः 'खिल' शब्द कृषि-क्षेत्र से आया है। हल आदि से खेत की जुताई करते समय कोनों में कुछ भूमि ऐसी भी रह जाती है जो जुत नहीं पाती या हल के फल की परिधि में नहीं आ पाती। बाद में कृषीवल बन्धु उन छूटे हुए स्थानों को कुदाल आदि से गोड़ देते हैं। खेत का वह हलादि से अवशिष्ट भाग ही खिल कहलाता है, जैसा कि 'वाचस्पत्यम्' में कहा गया है; 'हलादिना अकृष्टे क्षेत्रादौ, सारतः संक्षिप्ते।'

प्रो० रॉथ ने इस अवशिष्टांश को अनुर्वर कहा है[1], किन्तु यह उपयुक्त प्रतीत नहीं होता। वैदिक संहिताओं में यह शब्द ऋग्वेद (६.२८.२; १०.१४२.३) तथा अथर्ववेद (७०.११५.४) में प्राप्त होता है और ब्राह्मणों में शतपथ ब्राह्मण (८.३.४.१) में। इन सभी स्थलों पर यही सामान्य अर्थों में प्रयुक्त है। कालान्तर से 'खिल' शब्द का लाक्षणिक अर्थ भी लिया जाने लगा। साहित्य-विचार के प्रसंग में यही अर्थ अधिक ग्राह्य हुआ जो पूरक अंश का वाचक बन गया। विण्टरनित्स ने इसी अर्थ की ओर इंगित किया है[2]—अपने वक्तव्य के पूर्वार्द्ध में उन्होंने यह कहते हुए भी कि सम्पूर्ण संहिता का संकलन हो जाने के पश्चात् ही इन्हें उससे सम्बद्ध किया गया, उत्तरार्द्ध में इस संभावना से उन्होंने अस्वीकार नहीं किया कि हो सकता है, ये अन्य भागों के समान ही प्राचीन हों किन्तु किसी अज्ञात कारण से इन्हें संहिताओं के मध्य में स्थान नहीं दिया जा सका। यहाँ केवल इतनी ही टिप्पणी पर्याप्त होगी कि विण्टरनित्स इत्यादि पाश्चात्य मनीषियों को इन सूक्तों के विषय में भारतीय परम्परा का ज्ञान न रहने के कारण बड़ी भ्रान्ति हुई है। 'खिल' के लिए 'पूरक' या 'परिशिष्ट' जैसे पर्याय 'प्रयोगरत्न' प्रभृति मीमांसा के आधुनिक ग्रन्थों में ही प्राप्त होते हैं, किसी प्राचीन ग्रन्थ में नहीं।

'खिल' शब्द का अपने संज्ञारूप में अर्थ-प्रयोग वस्तुतः उसके शाब्दिक अर्थ का ही लाक्षणिक व्यवहार है, जो वेद-वाङ्मय के अन्तर्गत एक विशिष्ट अंश का सूचक है। महाभारत के यशस्वी टीकाकार नीलकण्ठ ने 'खिल' शब्द की विवेचना करते हुए कहा है कि एक ही वेद ग्रन्थ की परशाखा से किसी अपेक्षा को लेकर जो अंश ग्रहण किया जाता है, वह 'खिल' कहलाता है—

परशाखीयं स्वशाखायामपेक्षावशात्पठ्यते तत्खिलमुच्यते।'

—(महाभारत ३२३.१० पर टीका)

प्रारम्भ में याज्ञिक अनुष्ठानों में, सभी मन्त्रों का बिना शाखा-भेद का विचार किये हुए प्रयोग होता था, किन्तु कालान्तर से स्वशाखीय मन्त्रों के

---

१. द्रष्टव्यः—सेण्टपीटर्सबर्ग डिक्शनरी।

२. The word 'Khila' means 'supplement' and this name in itself indicates that they are texts which were collected and added to the संहिता only after the latter had already been conducted. This does not exclude the possibility that some of these khilas are of no less antiquity than the hymns of ऋग्वेद संहिता, but for some reason unknown to us were not included in the collection.

—History of Indian Literature. pp 59-60.

याज्ञिक विनियोग पर विशेष बल दिया जाने लगा। यह सौविध्यपूर्ण भी था, क्योंकि ये मन्त्र-विशेष आग्रहपूर्वक अध्ययन-काल में स्मरण किये जाते थे; किन्तु स्वशाखीय मन्त्रों के साथ ही प्रत्येक अनुष्ठान में कुछ शाखान्तरीय मन्त्र भी ऐसे घनिष्ठ, और बहुत बार अपरिहार्य रूप से सम्बद्ध थे कि उन्हें चाहने पर भी नहीं हटाया जा सकता था। ब्राह्मण-ग्रन्थों और सूत्र-साहित्य में इन शाखान्तरीय मन्त्रों को स्पष्टत. पहचाना जा सकता है। स्वशाखीय मन्त्रों को जहाँ प्रतीक देकर उद्धृत किया गया है, वहीं शाखान्तरीय मन्त्र पूर्णतया उद्धृत हैं। ऊपर नीलकण्ठ का जो उद्धरण दिया गया है, उसमें आये 'अपेक्षा' शब्द का तात्पर्य याज्ञिक प्रयोजन के अतिरिक्त और कुछ नहीं हो सकता।

उपर्युक्त उद्धरण में व्यवहृत क्रिया-पदों से एक सूचना और मिलती है—वह यह कि सम्भवत: नीलकण्ठ के काल में परशाखीय मंत्रों को अपनी शाखा में ग्रहण करने की प्रक्रिया वर्तमान थी। इससे निष्कर्ष निकलता है कि खिल-रूप में उपलब्ध मन्त्र तथा सूक्त सर्वत्र खिल नहीं थे, जिस शाखा में वे मूल रूप से पठित थे, वहाँ वे 'खिल' नहीं माने जाते थे। उनका यह नाम तो मूलेतर शाखा में ही सार्थक प्रतीत होता है, जहाँ वे अपने मूल स्थान से किसी विशिष्ट उद्देश्यवश अवतरित किये गये। आगे चलकर याज्ञिक सौविध्यवश यह आवश्यकता अनुभव की गई कि समस्त यागसम्पादन में महत्त्वपूर्ण मन्त्रों का संग्रह एक स्थान पर कर दिया जाए। ये सभी शाखाओं से बिना भेद-भाव के लिए गए थे। अब प्रश्न यह था कि इस संग्रह को किस वेद से सम्बद्ध किया जाए? इस दृष्टि से विचार करने पर ऋग्वेद को सर्वाधिक उपयुक्त समझा गया, क्योंकि उपजीव्य होने के कारण उसका अध्ययन सभी करते थे। अत: ऋग्वेद के अन्त में इन्हें रखने की परिपाटी चल पड़ी। ये ही मन्त्र कालान्तर से 'खिल' कहलाए और यज्ञ-संस्था और ऋत्विकों की जीवन्त परम्परा ने इन्हें निरन्तर सुरक्षित रखा।

व्याकरण-महाभाष्यकार पतञ्जलि के अनुसार ऋग्वेद की २१ शाखायें रही हैं; उनमें 'चरणव्यूह' में उल्लिखित ये पांच शाखायें ही प्रमुख मानी जाती रही हैं—शाकल, बाष्कल, आश्वलायन, शांखायन और पाण्डूकायन। सम्प्रति इनमें से केवल शाकल शाखा ही प्राप्त होती है। अन्य शाखायें शाकल शाखा से किस रूप में भिन्न थीं, उनमें परस्पर क्या अन्तर था, इसे साधिकार इंगित कर पाना आज सम्भव नहीं है। यों एक वेद की सभी शाखाओं में मूल संहिता अभिन्न ही थीं; उनमें कुछ मन्त्रों का न्यूनाधिक्य, पाठ-व्यतिक्रम, उच्चारण-भेद और अनुष्ठान-विधि का पार्थक्य ही प्राय: रहता था। ऋग्वेद की शाकलेतर शाखाओं में शाकल शाखा की अपेक्षा या तो कुछ मन्त्र अधिक रहे होंगे या न्यून। उनमें निश्चय ही कुछ मन्त्र ऐसे अवश्य रहे होंगे, जो

आज शाकल शाखा में नहीं हैं। यह विलक्षण सत्य है कि आज जहाँ शाकलेतर ऋग्वेदीय शाखायें लुप्त हो चुकी हैं, वहीं उन शाखाओं के वे मन्त्र समुपलब्ध हैं जिन्हें खिलों के अन्तर्गत स्थान प्राप्त हो गया था। 'खिल' नाम से अभिहित ये मन्त्र यद्यपि परम्परानुमोदित थे, तथापि शाखान्तरीय होने के कारण मूल शाकल शाखा में इन्हें सम्मिलित करना संभव नहीं था। हाँ, पृथक् से इनका अध्ययन-अध्यापन निरन्तर बना रहा। कुछ खिल शाखान्तरीय थे तो कुछ स्वशाखीय भी। वालखिल्य मन्त्र ऐसे ही हैं। ये शाकल-शाखा में होने के साथ ही किसी शाकलेतर शाखा में भी थे। हाँ, इनके विन्यास-क्रम (arrangement) में कुछ भिन्नता अवश्य थी।

जर्मनी के वेदानुशीली डॉ० शेफ्टेलोवित्स ने खिलों का सम्पादन 'अपोक्रायफेन देस ऋग्वेद' के नाम से किया था, जिसका अर्थ है 'ऋग्वेद के अप्रामाणिक अंश।' इन मन्त्रों पर निरन्तर १० वर्ष तक विचार करने के पश्चात् मैं इस निष्कर्ष पर पहुँचा हूं कि ये उतने ही प्रामाणिक हैं जितने ऋग्वेद के अन्य मन्त्र। इनकी और अन्य मन्त्र-संहिताओं में संकलित मन्त्रों की मूल प्रकृति समान है, उसमें मूलगत अन्तर नहीं है। पुनश्च, इन्हें केवल ऋग्वेद से ही सम्बद्ध करना उपयुक्त नहीं है। हमारी स्पष्ट धारणा है कि खिलों का केवल ऋग्वेदीय स्वरूप ही नहीं है। खिलों में श्री सूक्त (यजुर्वेदीय), पावमानी (सामवेदीय) और कुन्ताप (अथर्ववेदीय) प्रभृति सूक्तों की सत्ता इन्हें केवल ऋग्वेदीय मानने से हमें विरत करती है। इसके अतिरिक्त इनमें पादबद्ध ऋगात्मक मन्त्रों के साथ ही प्रैषाध्याय और निविदध्याय भी हैं जिन्हें किसी भी स्थिति में केवल ऋगात्मक मानना संभव नहीं है।

यों तो भाष्यकारों ने वैदिक वाङ्मय के अन्तर्गत यजुर्वेद के २५वें अध्याय के पश्चाद्वर्ती अंश को, मैत्रायणी संहिता के चतुर्थ काण्ड को, शतपथब्राह्मण के कुछ मध्यवर्ती भाग को तथा तैत्तिरीय आरण्यक के दशम प्रपाठक को भी खिल ही बतलाया है किन्तु खिल के नाम से सर्वाधिक प्रसिद्धि उन मन्त्रों की है जो ऋग्वेद की शारदा लिपि में लिखित और कश्मीर में प्राप्त पाण्डुलिपि के अन्त में दिये हुए हुए हैं। इसके प्रारम्भ में एक खिलानुक्रमणी भी प्राप्त होती है। इसी के आधार पर खिलों को अनेकधा सम्पादन हुआ। जर्मनी में १९०६ में, ब्रेस्लाउ से प्रो० शेफ्टेलोवित्स ने खिलों का रोमन अक्षरों में जो संस्करण निकाला, वह भी उसी कश्मीरी पाण्डुलिपि पर आधृत था।

शेफ्टेलोवित्स के कार्य के लगभग तीन दशक पश्चात् 'अपोक्रायफेन देस ऋग्वेद' में प्रस्तुत सामग्री की, ऋग्वेद की अन्य पाण्डुलिपियों के साथ तुलनात्मक समीक्षा कर श्री चिन्तामणि गणेश काशीकर ने खिलों का पुनः

सम्पादन किया। वैदिक संशोधन मण्डल, पूना से सायण भाष्य सहित ऋग्वेद के सर्वाङ्ग शुद्ध संस्करण का जब प्रकाशन हुआ, तो उसके चतुर्थ भाग के अन्त में श्री काशीकर-द्वारा सम्पादित 'खिलानि' भी दिये गये। यह खिलों का अद्यावधि प्रकाशित संस्करणों में, निःसन्देह सर्वश्रेष्ठ संस्करण है। इस संस्करण के आधार पर पांच अध्यायों में विभक्त सम्पूर्ण खिल सूक्तों की संख्या ८६ है। जहां तक मन्त्र-संख्या का प्रश्न है, ७६५ मूल मन्त्रों और १६४ अतिरिक्त मंत्रों का योग करने पर यह ६२६ हो जाती है। इस प्रकार कहा जा सकता है कि ये एक सहस्र के आस-पास हैं।

खिल संग्रह में संकलित प्रमुख खिल सूक्त ये हैं—सौपर्ण, सर्प, भद्रादि, श्रीसूक्त, वालखिल्य, पावमानी, ब्रह्म, रात्रि, वैद्युत्, कृत्या, आयुष्य, लाक्षा, मेधा, सौभेषज, वैन्य, शिव संकल्प, नेजमेष, संज्ञान, महानाम्नी, निविदध्याय, पुरोरुक, प्रैषाध्याय और कुन्तापाध्याय।

धीरे-धीरे श्रौतयागों का जब प्रचलन कम होने लगा, तो यज्ञ की दृष्टि से महत्त्वपूर्ण इन खिलों के विषय में भी भ्रान्तियां उत्पन्न हुई। भ्रान्तियों के उत्पादन में दो कारणों की प्रमुख भूमिका रही—१. वालखिल्य सूक्तों पर सायणाचार्य एवं अन्य भाष्यकारों के भाष्यों का अभाव, २. कुछ खिलों पर पदपाठ का अभाव। इन दो कारणों से खिलों का स्वरूप जटिल हो गया।

भाष्याभाव देखकर वेदानुशीलियों ने यह अनुमान लगाया कि भाष्यकार इन्हें प्रामाणिक नहीं समझते थे, इसलिए उन्होंने इन पर भाष्य नहीं रचा। खिल सूक्तों पर शोध-कार्य करते समय जब हमने भाष्याभाव पर विचार किया तो ज्ञात हुआ कि इससे प्रामाणिकता-अप्रामाणिकता का निर्णय नहीं किया जा सकता है। उन कारणों की मीमांसा करने के अनन्तर, जिनके प्रभाववश सायणाचार्य ने खिलों पर अपने भाष्य का प्रणयन नहीं किया, यह धारणा घनीभूत होती है कि सायणाचार्य इन मन्त्रों से, और विशेष रूप से वालखिल्यों से सुपरिचित थे। वे इन्हें प्रामाणिक भी समझते थे, किन्तु उन्होंने ऋग्वेद की जिस शाखा पर भाष्य रचा, उसमें खिल नहीं थे। इस सन्दर्भ में ज्ञातव्य है कि सायण-भाष्य के मूलाधार रूप में शैशिरीया शाखा रही है और उसमें खिलों का अस्तित्व संभवतः नहीं रहा होगा, क्योंकि खिलों का बाष्कल शाखा से विशेष सम्बन्ध बतलाया जाता है। इस स्थिति में सायण कैसे इन पर अपना भाष्य रचते? हां, याज्ञिक प्रक्रिया के गम्भीर आलोडन के कारण यत्र-तत्र विनियुक्त खिलों से वे अनवगत भी कैसे और कब तक रह सकते थे? ऐतरेय ब्राह्मण (२६.८) के 'वज्रेण वालखिल्याभिर्वाचः कूटेन' पर भाष्य लिखते समय सायण ने वालखिल्यों के सम्बन्ध में यह अभिमत प्रकट किया है—'वालखिल्यनमि केचन महर्षयः तासां सम्बन्धीन्यष्टौ सूक्तानि विद्यन्ते, ते वालुखिल्यनाम के ग्रन्थे समाम्नायन्ते।'

इससे ज्ञात होता है कि वालखिल्य सूक्तों का कोई पृथक् संग्रह-ग्रन्थ था। इसके अतिरिक्त एक ऋङ्मन्त्र[3] के भाष्य में इन्होंने कहा है कि प्रजापति के अधोशरीर से विश्वामित्र प्रभृति सात ऋषि तथा उत्तर शरीर से वालखिल्य आदि प्रसिद्ध आठ ऋषि उत्पन्न हुए 'सप्तसंख्याकाः पुत्रा विश्वामित्रादयः प्रजापतेः अधः कायात् उत्पन्ना बभूवुः। अष्टसंख्याकाः प्रसिद्धाः वालखिल्यादयः उत्तरात् कायप्रदेशात्।' कुछ खिलों पर शाकल्य-कृत पदपाठ न प्राप्त होने का कारण भी शाखा-भिन्नता है।

तात्पर्य यह कि प्रामाणिकता और प्राचीनता की दृष्टि से खिलों और शेष मन्त्रों में कोई अन्तर नहीं है। अन्तर का कारण है खिलों का विनियोगगत वैशिष्ट्य। कुछ भारतीय पण्डितों[4] ने भी खिलों को प्रक्षिप्त बतलाया है, जो सर्वथा निराधार है। यह असंदिग्ध है कि सभी खिल वेदकालीन हैं। मन्त्र-संहिताओं में प्राप्य और ब्राह्मणों में उद्धृत खिल अपने मूलरूप और विनियोग के प्राचीनतम प्रमाण हैं। ब्राह्मणों में कहीं-कहीं नकुल, कुन्ताप और वालखिल्य सदृश खिल ऐसे अनुष्ठानों में विहित हैं जहां वे अनुक्रम और मूल उद्देश्य की दृष्टि से संगत नहीं हैं। यह तथ्य उस पवित्रता और गरिमा का द्योतक है जो खिलों ने ब्राह्मण काल से पूर्व ही अर्जित कर ली थी।

खिलों के ऋषियों पर विचार करने से भी ये शेष मन्त्रों से तत्त्वतः भिन्न नहीं प्रतीत होते क्योंकि खिल मन्त्रों की आर्ष परम्परा शेष वैदिक सूक्तों के ऋषियों से अविच्छिन्न है। इस दृष्टि से सर्वाधिक उल्लेखनीय हैं वालखिल्य सूक्त, जिन्हें खिलों के अन्तर्गत संभवतः विशेष ख्याति मिली है, इन सूक्तों के ऋषि भी वही हैं जो अष्टम मण्डल के अन्य सूक्तों के हैं अर्थात् कण्ववंशी। अभिप्राय यह कि ऋग्वेद के अष्टम मण्डल में ४८वें तथा ६०वें सूक्तों के ऋषियों से ४९वें से ५९वें सूक्तों तक के ऋषि अभिन्न हैं।

खिल सूक्तों के देवता और उनके स्वरूप की विवेचना से भी इसी तथ्य की पुष्टि होती है, क्योंकि खिलेतर वैदिक साहित्य में देवताओं का जो वर्णन है, वह खिलों में प्राप्य देवताविषयक सामग्री से विशेष भिन्न नहीं है। ऋग्वेदीय मंत्रों के 'इन्द्रं मित्रं वरुणमग्निमाहुः' से लेकर अथर्ववेद के ब्रह्म तक की प्रतिष्ठा प्राप्त करने वाला वैदिक देव-विज्ञान खिलों में अपने स्वाभाविक और परिपूर्ण रूप में विद्यमान है।

---

३. सप्त वीरासो अधरादुदायन्नष्टोत्तरात्तात् समजग्मिरन् ते।
नव पश्चातात्स्थिविमन्त आयन् दश प्राक्सानु वितिरन्त्यश्नः॥
—ऋ० सं० १०.२७.१५.

४. द्रष्टव्यः—रघुनन्दन शर्मा कृत 'वैदिक सम्पत्ति' पृष्ठ ५४० तथा स्वामी हरप्रसादकृत 'वेद सर्वस्व' पृष्ठ ३।

18

व्यत्ययो बहुलं तथा बहुलं छन्दसि

डॉ० सुधीर कुमार गुप्त

[The Vedic language is a highly systematised language on account of its accent system. The same word can acquaint us with different angles of a particular meaning if it is accented differently. Yāska etc. however, did not take this important into consideration while giving etymology of Vedic words. The Nirukta offers etyomological derivations of word without letting us know how the particular word is accented. Pāṇini, too, has given scope for Vyatyayas in accent. Sāyaṇa, in his Vědic commentary, has sometimes offered accent variations in order to suit the meaning he wants to putforth. All these factors lead us to conclude that the present system of accented Vedic words can be suitably changed to accommodate suitable meanings, though it can prove disastrous. Similarly, Pāṇini has allowed so many morphological variation in the Vedic language in comparison to the later classical Sanskrit. These variations e.g. expressed in an of-repeated sūtra, Bahulam Chandsi, need not encourage any Vedic interpreter to enjoy complete freedom in giving any turn to the Vedic language in order to suit his interpretation. Ed.]

१. वैदिक भाषा का स्वरूप अद्यावधि ज्ञात समस्त भाषाओं से विलक्षण है। इसमें समस्त आर्य और अनार्य भाषा परिवारों के प्रमुख लक्षण पाए जाते हैं।[1] वैदिक ऋषियों ने इसे सप्रयास निर्मित, एकाक्षर और देवी वाक् कहा है, जिस में अर्थ बहुत गूढ और विशेष शिक्षा और संस्कारों से ही समझे जा सकते

१. सुधीर कुमार गुप्त, वैदिक भाषा का स्वरूप, गुरुकुलपत्रिका, हरिद्वार, १८.१. १९६५, पृ० ४८-७२-८४;

हैं।[२] इसमें लौकिक संस्कृत के व्याकरण के समान सुनिर्धारित प्रयोगों का बहुधा अभाव पाया जाता है। यह अभाव वैदिक संस्कृत को लौकिक संस्कृत से अलग करने में प्रमुख योग देता है। आधुनिक भाषा विज्ञानी मैक्समूलर के मत में उस काल में भाषा सुस्थिर और सुव्यवस्थित नहीं थी। वह द्रवमय थी फलत: पद वाक्यगत अपने स्थान के अनुरूप विविध अर्थों के द्योतक थे वहां संज्ञाओं और व्यक्ति-नामों की स्थिति भी स्पष्ट नहीं हुई थी। अतः वहां ऐसे पदों की सत्ता को निर्विवाद रूप से स्वीकार नहीं किया जा सकता।[3]

२. वैदिक भाषा की प्रकृति को स्पष्ट करने के लिए अनेक विध प्रयास किए गए। प्रारम्भ में इन प्रयासों का स्वरूप पदार्थपरक व्याख्यान था। अनेक वार इस प्रयास में निर्वचन भी दिए गए। सर्वप्रथम ब्राह्मणों ने व्याकरण प्रक्रियाजन्य पदस्वरूपों और प्रयोगजन्य पदस्वरूपों में 'परोक्षमित्याचक्षते। परोक्षप्रिया हि देवा: प्रत्यक्षद्विष:' कह कर भेद अभिव्यक्त किया। इन प्रत्यक्ष कहे गए रूपों की निष्पत्ति भी अनेकश: निर्वचन के आधार पर की गई है। प्रतिशाख्यों ने भी इस ओर कुछ प्रयास किया। इस प्रयास में सन्धियों, उदात्त आदि स्वरों, वर्णों के उच्चारण और छन्दो के लक्षण आदि को प्रस्तुत किया गया। निरुक्तकार ने पदों का निर्वचनपरक अनुवाद दिया। इस अनुवाद में अनेकश: भाषा को एकाक्षरा मान कर निर्वचन दिए गए हैं।[४]

३. पाणिनि की अष्टाध्यायी ही एकमात्र उपलब्ध ऐसी प्राचीन रचना है जिसमें वैदिक भाषा और उसके पदों के रचनात्मक स्वरूप की विस्तृत व्याख्या की गई है। वर्णोच्चारण, सन्धि और उदात्तादि स्वरों के प्रयोग का विवेचन तो है ही, साथ ही नामों की व्युत्पत्ति और रूपो की रचना, धातुओं के लकारों और णिजन्त आदि प्रक्रियाओं मे रूपो के निर्माण, विभक्तियों या कारकों के प्रयोग, समासों, उपसर्गों और निपातों का भी विवेचन किया गया है। इस विवेचन में लौकिक संस्कृत को आदर्श माना गया है और इसके आलोक में वैदिक भाषा के स्वरूपों को दर्शाया गया है। परिणामत: पाणिनि ने लौकिक और वैदिक समान तथ्यो को सामान्य रूप मे प्रस्तुत किया है। जहां दोनों भाषाओं के प्रयोगों मे भेद है, वहां लोकभाषा के प्रयोगो का व्याख्यान कर

---

२. ऋग्वेद, १. १६४.२४; ८.१००.११; १०.७१.२ आदि।

३. मैक्समूलर, हिस्ट्री ऑफ एन्श्येण्ट संस्कृत लिटरेचर; (वाराणसी), पृ. २६४; सुधीर कुमार गुप्त, वैदिक भाषा की प्रकृति, भारतीशोध सार संग्रह, खण्ड २, जयपुर, ५. ३-४; १९७९; पृ. २६-३८

४. सुधीर कुमार गुप्त, यास्कीय निर्वचन, वेदवाणी, वाराणसी, २०२१ वि. सं.; पृ० २४, ४१-४८;

वैदिक भाषा के तत्सम्बन्धी भिन्न प्रयोगों को अपवाद के रूप में प्रस्तुत किया है। मात्रा और धाराओं की दृष्टि में इन अपवादों की दो श्रेणियां हैं—१. अल्प संख्या वाले और निश्चित धाराओं में प्राप्त तथा २. अधिक संख्या में अनेक विध धाराओं में प्राप्त। सांख्यिकी-सम्बन्धी इस वर्गीकरण के भाषिक विवेचन में अनुपयुक्त होने के कारण पाणिनी ने इसे नहीं अपनाया है और इन अपवादों का यथाप्राप्त व्याख्यान किया है। इन भेदों को दर्शाने के लिए पाणिनि ने अपवादों के प्रदर्शक अनेक सूत्र दिए हैं। इनमें दो सूत्र विशेष महत्वपूर्ण हैं—'व्यत्ययो बहुलम्' तथा 'बहुलं छन्दसि'।

अ. व्यत्ययो बहुलम्

४. पाणिनि के सूत्र 'व्यत्ययो बहुलम्'[५] की काशिका की व्याख्या के अनुसार इस के क्षेत्र में वे स्थल आते हैं, जहां विहित या प्राप्त शबादि विकरणों के स्थान पर एक, दो या तीन अन्य विकरण प्राप्त होते हैं। यह विकरण—व्यतिहार व्याकरण में व्याख्यात सभी प्रमुख क्षेत्रों विभक्ति चिह्नों (सुप्), क्रियाचिह्नों (तिङ्), धातुओं के पदों (उपग्रह), लिङ्गों, क्रियागत पुरुषों, लकारों (काल), स्वरों (अच्), व्यञ्जनों (हल्), उदात्त आदि स्वरों, कृदन्त और तद्धित प्रत्ययों और यङ् प्रत्याहार से इंगित प्रत्ययों में माना गया है। काशिकाकार ने इनके उदाहरणों में भिनत्ति के स्थान पर 'भेदति', म्रियते के स्थान पर 'मरति', नयतु के स्थान पर 'नेपतु' और तीर्यास्मि के के स्थान पर 'तल्पेम' के उदाहरण दिए हैं। भट्टोजिदीक्षित ने दक्षिणस्याम् के स्थान पर 'दक्षिणायाः' (सुप्), तक्षन्ति के स्थान पर 'तक्षति' (तिङ्), इच्छति और युध्यते के स्थान पर,क्रमशः 'इच्छते' और 'युध्यति', मधुनः के स्थान पर 'मधोः (लिङ्ग.) विधूयात् के स्थान पर 'विधूयाः' (नर), 'आधास्यमानेन' में लुट् के स्थान पर लृट् (काल), अधुक्षत् के स्थान पर 'अदुक्षत्' (हल्), मित्रा के स्थान पर 'मित्र', तथा 'अन्नादाय' में अण् के स्थान पर 'अच्' के प्रयोग के उदाहरण और दिए हैं। पतञ्जलि ने इनमें से 'युध्यति' तक के उदाहरण दिए हैं। उन्होंने इस सम्बन्ध में पिछले सब वैयाकरणों द्वारा उद्धृत 'सुप्तिङुपग्रह लिङ्गनराणां कालहलच्स्वरकर्तृयङांच। व्यत्ययमिच्छति शास्त्रकृदेषां सोऽपि हि सिध्यति बाहुलकेन॥' कारिका भी उद्धृत की है। परन्तु न शेष उदाहरण दिए हैं, न यङ् की व्याख्या की है। भट्टोजिदीक्षित के अनुसार 'भेदति' आदि यङ् के उदाहरण हैं। श्री एस. सी. वसु ने 'धातोरेकाचो हलादेः क्रियासमभिहारे यङ्' ३.१.२२ और दयानन्द सरस्वती की अष्टाध्यायीभाष्य की पादटिप्पणियों में पं ब्रह्मदत्त जिज्ञासु ने

५. पा० (पाणिनि अष्टाध्यायी का संक्षेप), ३.१.८५

इसे 'सार्वधातु के यक्' ३.१ ६७ से 'लिङ्याशिष्यङ्' ३.१.८६ तक के सूत्रों द्वारा विहित विकरणों का द्योतक माना है। यह अन्तिम सूत्र 'व्यत्ययो वहुलम्' के वाद पढ़ा गया है।[6] इस प्रत्याहार से धातुओं से लगने वाले सभी विकरणों का विधान से विपरीत भी प्रयोग वैदिक भाषा में पाया जाता है।

५. स्वर के व्यत्यय का उदाहरण दयानन्द के पूर्व के किसी वैयाकरण ने नहीं दिया है। भट्टोजि ने यह लिखकर छोड़ दिया है कि इसकी व्याख्या आगे होगी। तत्त्ववोधिनी और वालमनोरमा ने भी इस पर कुछ टिप्पणी नहीं दी है। ज्वालाप्रसाद ने भट्टोजि के लेख का हिन्दी अनुवाद मात्र दिया है। एस. सी. वसु ने न पूर्वोक्त कारिका दी है और न स्वरविषय में कुछ लिखा है। दयानन्द सरस्वती ने अष्टाध्यायी भाष्य में हिन्दी अनुवाद में और ब्रह्मदत्त जिज्ञासु ने उसकी पादटिप्पणियों में 'परादि छन्दसि वहुलम्' ६.२.१९९ आदि सूत्रों के विधान को 'व्यत्ययो वहुलम्' का क्षेत्र माना है।

६. 'व्यत्ययो वहुलम्' सूत्र में 'वहुल' के ग्रहण का प्रयोजन काशिकाकार ने सभी विधियों का व्यभिचार माना है। महाभाष्यकार ने भी योगविभाग द्वारा इस प्रयोजन को अभिव्यक्ति दी है। व्याकरण सम्प्रदाय में 'वहुल' की परिभाषा 'क्वचित् प्रवृत्तिः क्वचिदप्रवृत्ति क्वचिद् विभाषा क्वचिदन्यदेव। विधेर्विधानं वहुधा समीक्ष्य चतुर्विधं वाहुलकं वदन्ति ॥'[7] दी गई है। इसके अनुसार कहीं नियम लगता है, कहीं नहीं लगता, कहीं विकल्प से लगता है। कहीं कुछ और ही रूप उपस्थित हो जाता है। अतः अव्यवस्थित और व्यवस्थित दोनों ही प्रकार के प्रयोग 'वहुल' की परिधि में आते हैं।

७. इस विवरण से यह सुव्यक्त है कि भाष्यकार को उपर्युक्त सूत्र के क्रियात्मक प्रयोग में उच्छृङ्खलता का अवसर कहीं नहीं है। इससे यह भी अभिव्यक्त होता है कि इस सूत्र की प्रवृत्ति उन्हीं स्थलों पर अभीष्ट है जहां अन्य सूत्रों से वैदिक विधियों की लौकिकों से भिन्नता नहीं दिखाई है। अतः जहां छन्दस् (=वेद) में भिन्न या अन्य प्रयोग सूत्रों में निर्दिष्ट कर दिए गए है, वहां इस सूत्र की प्रवृत्ति नहीं है। फलतः इस की प्रवृत्ति उन प्रयोगों के व्याख्यान में है जिन का स्पष्टीकरण अन्य किसी सूत्र से नहीं होता है। इसी प्रकार स्वर के क्षेत्र में भी इसका क्षेत्र वे सूत्र और उनके विधान ही आ सकते हैं, जहां पाणिनीय सूत्रों में वहुल या वैकल्पिक प्रयोगों की व्यवस्था पाणिनि के अन्य सूत्रों में नहीं पाई जाती है। अतः 'परादिच्छन्दसि वहुलम्'

---

६. अष्टाध्यायी का इन दोनों सूत्रों का क्रम 'व्यत्ययो वहुलम्' (३.१.८५) और 'लिङ्याशिष्यङ्' (३.१ ८६) है।

७. मध्यसिद्धान्तकौमुदी में 'कृत्यल्युटो वहुलम्' (पा. ३.३.११३) की व्याख्या में उद्धृत।

६.२.१६६ आदि सूत्र इस की परिधि में नहीं आते हैं। यदि उन्हें भी इसकी परिधि में ले लें, तो यह सूत्र ही व्यर्थ हो जाता है। अतः स्वर के व्यत्यय के विधान का प्रयोजन सम्भवतः यह है कि अर्थानुसार पदों के स्वर में परिवर्तन किया जा सकता है। स्वर का मुख्य प्रयोजन पद के अर्थ का निर्णय है, जैसा इन्द्र शत्रु के स्वर सम्बन्धी पतञ्जलि के लेख 'स्वर से मिथ्या प्रयुक्त शब्द अभीष्ट अर्थ को नहीं कह पाता है और वक्ता को इन्द्र शत्रु (वृत्र) की अयुक्त स्वर के प्रयोग के कारण हिंसा के समान नष्ट कर देता है' से स्पष्ट है।[८] इसके अनुसार उदात्त स्वर से युक्त अक्षर अर्थ का निर्णायक या अर्थप्रकृति का द्योतक होता है।

८. स्वरव्यत्यय का यह प्रयोजन वैदिक पदों की व्याख्याओं और निरुक्तियों में स्पष्ट झलक रहा है। उदाहरण के लिए यदि 'अग्नि' का निर्वचन अङ्गति या अनक्ति से किया जाए, तो उदात्त स्वर 'अ' पर होगा, यदि 'अङ्ग नयति', 'अग्रणिर्भवति' आदि निर्वचन किए जाएं, तो उपलब्ध स्वर अर्थात् 'नि' का उदात्तत्व अभीष्ट होगा और यदि शाकपूणि का तीन आख्यातों वाला निर्वचन लिया जाए, तो 'अ' और 'नि' दोनों पर उदात्त स्वर होगा। इन दोनों उदात्तों के कारण 'ग्' स्वतः उदात्त गुण से युक्त हो जायगा। शाकपूणि के निर्वचन में 'ग्' यद्यपि स्वरवर्ण से रहित है, तथापि वह स्वतन्त्र स्वर वर्ण युक्त वर्ण का स्थानीय द्योतक है। अतः यद्यपि व्यंजन वर्णों में उदात्तादि स्वरों की स्वतन्त्र स्थिति स्वीकार नहीं की गई है, तथापि समीपवर्ती स्वरवर्ण के साहचर्य से व्यंजनों में भी उदात्तत्व आदि गुण संक्रान्त माने गए हैं इस विश्लेषण से यह स्पष्ट हो जाता है कि यास्क और अन्य भाष्यकारों ने अपने निर्वचनों में उदात्त स्वर युक्त वर्ण को सामान्यतः ध्यान में नहीं रक्खा है और स्वर निरपेक्ष निर्वचन आदि दिए हैं। सायण ने वैदिक पदों में अंकित स्वरों की व्याकरण के नियमों से बहुशः सिद्धि की है। केवल ऐसे कुछ स्थलों को छोड़कर जहाँ पाणिनि ने उदात्त स्वर के विधायक सूत्र में प्रत्यय या अर्थ का निर्देश किया है, भाष्यकारों द्वारा स्वर का निर्वचन और अर्थों से सम्बन्ध न दिखाया गया है, और न जोड़ा गया है। इस कारण ऐसे निर्वचन और व्याख्यान सत्ता में आ गए हैं जिन में अर्थ के केन्द्र उदात्तस्वर-हीन अक्षर हैं। एकाक्षरात्मक व्याख्यानों में तो स्वर का परिवर्तन और भी महत्त्वपूर्ण हो जाता है। वस्तुतः सभी भाष्यकारों और अनुवादकों ने अनजाने अनायास ही व्यापक रूप में स्वरव्यत्यय किया है। इसमें किसी का स्वतन्त्र पृथक व्यक्तित्व नहीं है।

---

८. पतंजलि, महाभाष्य, भाग १, (बम्बई,१६३१) पस्पशाह्निक; पृ० २७

९. स्वर के व्यत्यय के विधान का एक अन्य भाव भी उद्भावित किया जा सकता है—जहां व्याकरण में अक्षर विशेष पर उदात्तादि स्वरों का विधान किया गया है, वहां तदनुरूप स्वर न मिलकर अन्य विध स्वर का मिलना। यद्यपि पाणिनि ने जहां-जहां भी स्वर में विकल्प आदि देखा, वहां-वहां 'वा', 'बहुलम्', 'विभाषा' और 'अन्यतरस्याम्' आदि के प्रयोग अथवा अनुवृत्ति से उसका निर्देश कर दिया है, फिर भी कुछ स्थल ऐसे मिलते हैं, जिनके सूत्रों से संगति पूरी नहीं लगती है। यथा ऋग्वेदीय मन्त्र 'अन्तश्च प्रागा अदितिर्भवासि'[९] में 'प्रागा' का पदकार का विश्लेषण 'प्र। अगो:' है। यह प्रधान वाक्य है, अतः 'तिङतिङ:'[१०] से 'अगा:' निघात होना चाहिए था। सायण ने इस स्थल पर कोई वैयाकरणिक टिप्पणी नहीं दी है। इस प्रकार के अन्य स्थल—'इमां च वाचं प्रतिहर्यथा'[११] में सायण ने 'च' को 'चण्' का रूप मानकर 'चेत्' अर्थ करते हुए पाणिनि के सूत्र—निपातैर्यद्यदिहन्तकुविन्नेच्चेच्चण्'[१२] के आलोक में गौण वाक्य मानकर 'हर्यथ' को आद्युदात्त माना है। पदकार ने इस का पदपाठ 'प्रतिऽर्यथ' दिया है। 'इन्द्रश्च मृडयाति नो न नः पश्चाद् अघं नशत्'[१३] में भी सायण ने 'च' का अर्थ 'चेत्' किया है। दयानन्द ने इस विषय में मौन साधा हुआ है। उनके मत में 'च' सामान्य समुच्चयार्थक है। सायणीय व्याख्या का अनुसरण करने पर 'प्र' का अनुदात्तत्व अपेक्षित था, जब कि पदकार ने उसे उदात्त माना है। साथ ही उसे अवगृहीत न कर पृथक् किया है। पदकार के विश्लेषण के दो आधार हो सकते हैं—(i) 'प्र' एक स्वतन्त्र एकाक्षर उदात्तप्रकृति नाम पद है (ii) उपसर्ग होते हुए भी वह आश्रित वाक्य की क्रिया के साथ समस्त नहीं है। इसी प्रकार की स्थिति 'अयं यः सोमो न्यधाय्यस्मे'[१४] में है। यहां भी पदकार ने 'नि' का पृथक्करण किया है और उसे तथा क्रिया को सोदात्त माना है। ऐसे ही कुछ स्थल स्वरव्यत्यय के विचार्यमाण पक्ष में उदाहरण बन सकते हैं। परन्तु इन स्थलों पर उपर्युक्त पहली स्थिति को मानकर स्वर की संगति बिठाई जा सकती है। अतः इन स्थलों की व्याख्या के लिए स्वर व्यत्यय की योजना अनिवार्य नहीं है।

१०. सायणाचार्य ने 'अपसम्'[१५] के स्वर-विवेचन में लिखा है कि यद्यपि यह अद्युदात्त होना चाहिए था परन्तु इस में प्रत्यय का आद्युदात्त स्वर प्राप्त

---

९. ऋ. ८.४८.१

१०. पा. ८.१.२८; मैक्डोनल, वैदिक ग्रामर फोर स्टूडैण्ट्स, पृ० ४६८,२०

११. ऋ. १.४०.६ १२. पा. ८.१.३०

१३. ऋ. २.४१.११ १४. ऋ. ८.४८.१०. १५. ऋ. १.२.६

है। यहां विचारणीय बिन्दु यह है कि स्वराङ्कन में कहीं प्रकृति का स्वर है, कहीं प्रत्यय का स्वर है। यदि यह मान लिया जाए, जैसा ऊपर लिखा जा चुका है, कि उदात्त अक्षर अर्थ का केन्द्र है तो मानना होगा कि स्वराङ्कक को अपसम् के अर्थ में 'अस्' का प्राधान्य अभीष्ट है और उसकी दृष्टि में यहां व्यत्यय नहीं है, प्रत्युत सायण आदि भाष्यकारों ने प्राचीन स्वर की दृष्टि में भाष्य न कर अपने अर्थ की दृष्टि में स्वर की संगति लगाने का प्रयास किया है। अतः यहां व्यत्यय की कल्पना करनी पड़ी है। यदि इन और इसी प्रकार के अन्य स्थलों को स्वरव्यत्यय के उदाहरण मानें, तो निष्कर्ष निकलेगा कि अर्थ के अनुरूप स्वर की योजना अपेक्षित है, जो व्यत्यय के द्वारा ही सम्भव है। अतः मन्त्रों में अङ्कित या मुद्रित स्वर नियामक नहीं है, वह अर्थ-विशेष को दृष्टि में रख कर किया गया है। उस अर्थ का पूर्णतः उद्धार आज यदि असम्भव नहीं, तो कठिन अवश्य है। अब वह अनेक स्थानों पर लुप्त हो चुका है। पाणिनि ने इस स्थिति को समझ कर ही स्वरव्यत्यय का विधान किया होगा, जिससे अर्थान्तर की प्राप्ति सम्भव हो सके। यदि इस निष्कर्ष को मान लिया जाए, तो वेदार्थ में अङ्कित स्वर की पूर्णतः उपेक्षा की जा सकेगी। परन्तु उपलब्ध स्वरों को भूल जाना भी भयङ्कर होगा। उससे अनेक स्थलों पर जो आलोक मिलता है, वह लुप्त हो जायगा। यह आलोक नवीन अर्थों की कल्पना में भी सहायक हो सकता है।

आ. बहुलं छन्दसि

११. वैदिक भाषा में लौकिक भाषा की अपेक्षा रूपसमृद्धि पर्याप्त अधिक है इसी कारण वैदिक भाषा में कई बार द्विविध रूप मिलते है। (i) लौकिक प्रयोग के अनुरूप प्रयोग तथा (ii) पाणिनीय लौकिक रूप से भिन्न रूप वाले प्रयोग। प्रथम प्रकार के रूपों की तो कोई समस्या नहीं है। दूसरे प्रकार के रूपों की यह समस्या है कि इनको स्वतन्त्र रूप में देखा जाए अथवा लौकिक संस्कृत के प्रयोगों के आलोक मे। पाणिनि ने इन रूपों को लौकिक संस्कृत के अपवाद के रूप में प्रस्तुत किया है। परिणामतः अन्य उपायों के साथ 'बहुलं और छन्दसि' पदो का भी सूत्रों में बहुशः प्रयोग किया है। ये दो पद अनेक बार स्वतन्त्र सूत्रों के रूप मे भी आए हैं। इन को संख्या ग्यारह है। प्रत्येक का पृथक् और स्वतन्त्र क्षेत्र है। कही संकर नही है। इनका विवरण निम्न प्रकार है।

(१) पाणिनि सूत्र 'लुङ्सनोर्घस्लृ' २.४.३७ तथा घञपोश्च २.४.३८ लुङ्, सन्, घञ् और अप् प्रत्यय आगे आने पर √ अद् को घस्लृ आदेश करते हैं। लोक में यह आदेश इन सभी स्थलों पर अनिवार्य रूप से होता है। यथा

प्रघसत्, जिघत्सति, घासः तथा प्रघसः । बहुलं छन्दसि २.४.३९ के अनुसार वेद में यह आदेश कुछ रूपों में मिलता है, कुछ में नहीं । यथा घस्तात्, सग्धिः रूपों में तो 'घस' आदेश हो गया है, आदः, आत्ताम् आदि नहीं में हुआ है ।

(२) 'अदिप्रभृतिभ्यः शपः' २.४.७२ से अदादिगणीय धातुओं के आगे शप् का लोप हो जाता है—यथा हन्ति, अत्ति आदि । परन्तु बहुलं छन्दसि २.४.७३ इस लुक को बहुल से करता है । अतः वेद में हनति रूप भी मिलता है और अत्ति रूप भी । साथ ही भ्वादिगणीय आदि अन्य धातुओं से भी कहीं-कहीं शप् को लुक् हो जाता है, यथा त्राध्वम् । दयानन्द सरस्वती[१६] के अनुसार श्यन् आदि के लोप के उदाहरण भी इसी के अंतर्गत आते हैं, क्योंकि श्यन् आदि शप् के ही आदेश हैं ।

(३) 'जुहोत्यादिभ्यः श्लु' २.४ ७५ से जुहोत्यादिगणीय धातुओं के आगे शप् को श्लु हो जाता है । 'बहुलं छन्दसि' २.४.७६ इस श्लुत्व को वेद में बहुल से कर देता है । परिणामतः कहीं जुहोत्यादिगणीय धातुओं के आगे शप् को श्लु नहीं होता है, यथा दाति,[१७] धाति[१८] आदि । इसके विपरीत ऐसी धातुओं के आगे भी शप् को श्लु हो जाता है, जो जुहोत्यादिगणीय नहीं हैं, यथा विवक्ति ।

(४) 'ब्रह्म भ्रूणवृत्रेषु क्विप्' ३.२.८७ से √हन् से ब्रह्म, भ्रूण और वृत्र पूर्वपद पहले आने पर क्विप्-प्रत्यय होता है, अन्यत्र नहीं ।[१९] 'बहुलं छन्दसि ३.२.८८ इस क्विब्विधान को बहुल से कर देता है । परिणामतः वेद में अन्य पद पहले आने पर भी क्विम् हो जाता है, और कहीं नहीं भी होता है । काशिका ने मातृहा,[२०] और पितृहा[२१] और मातृघातः उदाहरण दिए हैं । ऋग्वेद में सपत्नहा[२२] आदि प्रयोग मिलते हैं ।

(५) 'अस्मायामेधास्रजो विनिः, ५. २. १२१ सूत्र अस-अन्त प्रतिपादिकों और माया आदि से मतुवर्थ में 'विनि'-प्रत्यय का विधान करता है । 'बहुलं

---

१६. पा. २.४.७३ पर अष्टाध्यायी भाष्य (अजमेर, १९८४ वि. स. पृ॰ ३८४-३८५

१७. ऋ. १.६५.४; ४.८.३ आदि

१८ वही २.३८.१; ४.५५.१ आदि

१९. उपर्युक्त पर काशिकावृत्ति

२०. छान्दोग्य उपनिषद्, ७ १५.२-३;

२१. वही

२२. ऋ १०.१६६.२ आदि

छन्दसि ५.२.१२२ इस विधान को बहुल से करता है। परिणामतः कुछ पदों से विनि हो जाता है, यथा तेजस्विन् और कुछ से नहीं होता, यथा वर्चस्वान्। वार्तिककार ने कुछ ऐसे पदों का संग्रह किया है, जिन से विनि-प्रत्यय भी होता है और उनके अन्तिम स्वर को दीर्घ भी होता है यथा मेखलावी।[२३]

(६) पाणिनीयसूत्र 'ह्वः सम्प्रसारणम्[२४] और 'अभ्यस्तस्य च' ६.१.३३ में विहित √ह्वे के नित्य सम्प्रसारण को 'बहुलं छन्दसि' ६.१.३४ वेद में बहुल से विहित करता है। फलतः वेद में हुवे और हुवेम आदि प्रयोग भी पाए जाते हैं, और ह्वयामि आदि भी। इस सूत्र की अनुवृत्ति अगले सूत्र 'चायः की' ६.१.३५ में भी जाती है, जिसके अनुसार निचिक्युः तथा निचाय्यः प्रयोग मिलते हैं।

(७) 'शीङो रुट्' ६.१.६ और 'वेत्तेर्विभाषा' ६.१.७ सूत्रों में √ शी और विद् के आगे झ-स्थानीय 'अत्' को विहित रुट् के आगम को 'बहुलं छन्दसि ६.१.८ बहुल से करता है। जिसके कारण कहीं यह रुट् होता है, कहीं नहीं और कहीं अन्य धातुओं से भी हो जाता है। अतः दुह्रे और दुह्रत तथा अदृश्रम् प्रभृति प्रयोग मिलते हैं।

(८) 'बहुलं छन्दसि' ७.१.१० अपने से पहले सूत्र 'अतो भिस ऐस्' ७.१.९ में विहित अदन्त प्रातिपादकों के आगे भिस् के नित्य ऐस् आदेश को वेद में बहुल से करता है, जिससे अदन्त शब्दों के भी भिसन्त रूप मिलते हैं और अदन्तों के भी ऐस्-अन्त वाले रूप मिल जाते हैं, यथा देवेभिः और नद्यैः।[२५]

(९) 'उदोष्ठ्यपूर्वस्य' ७.१.१०२ सूत्र ओष्ठ्य वर्ण के तुरन्त पश्चात् आए ऋ कार को उकारादेश करता है। इसका अगला सूत्र 'बहुलं छन्दसि' ७.१.१०३ इस उकारादेश को वेद में बहुल से करता है इसलिए कहीं अनोष्ठ्यपूर्व स्थिति में अर्थात् अनोष्ठ्य वर्णों के बाद भी ऋ को उकार हो जाता है, यथा ततुरि, जगुरि.; कहीं ओष्ठ्यपूर्व में भी ऋ को उ नहीं होता है, यथा पप्रिः; और कहीं हो जाता है, यथा पपुरिः।

(१०) 'बहुलं छन्दसि' ७. ३. ९७ वेद में 'अस्तिसिचोऽपृक्ते' ७. ३. ९६ से विहित ईडागम को बहुल से करता है। अतः 'अस्ति' के लङ् में आः[२६]

---

२३. तुक. छन्दसि विनिप्रकरणेऽष्ट्रामेखलाद्वयोभयरुजाहृदयानां दीर्घत्वं चेति वक्तव्यम्। मर्मणश्चेति वक्तव्यम्। सर्वत्रामयस्योप संख्यानम्।

२४. पा० ६.१.३२

२५. वैदिकपदानुक्रमकोश ६.२.१३७२ के अनुसार बोधायनश्रौतसूत्र १६, २३:५ प्रयुक्त यह उदाहरण काशिकावृत्ति में है।

२६. ऋ. १०.१२९.३

19

भारोपीय भाषा और वेद्

डा० सूर्यकान्त बाली

[The author of the article has been teaching comparative philology to the post-graduate students of University of Delhi for about a decade and has come to the conclusion that the thesis of the so-called imaginary Indo-European parent speech is against the laws of linguistic. It is against the very spirit of the linguistic science that an imaginary IE language is made a basis of all the comparative studies. We do not have any proof whatsoever the ever-existence of this so-called IE parent speech. After a careful study of Sanskrit in comparison with Greek, Latin, English etc. we have to evolve second-thoughts over the classification of the so-called IE family of languages. The law of palatalisation is not sound, so far as the available linguistic data is concerned. Even the linguistic peculiarities of the Avesta do not prove that it is a predecessor or contemporary of Vedic Sanskrit: rather it is to be considered a language of the Pali-Prakrit period. Sanskrit has tremendously influenced the vocabulary of Greek and Latin. The Vedic Sanskrit is to be studied independently. Ed.]

भूमिका—पिछली दो शताब्दियों से विश्व भाषाई-ज्ञान के विषय में अधिक सम्पन्न हुआ है। यह एक महान् आश्चर्य एवं संयोग ही माना जाएगा कि भारत की लम्बी एवं श्रेष्ठ भाषाई चिन्तन-मनन-परम्परा-के अन्तिम प्रकाश-स्तम्भ भट्टोजि दीक्षित (१५८०-१६३० ई०)[१] और उनकी पुत्रशिष्य-परम्परा[२] के १७वी सदी के अन्त तक परिपूर्ण हो जाने के बाद १८वीं

---

१. Kane P. V., History of Sanskrit Poetrics, P. 312.

Also see, Belvalkar, S. K. Systems of Sanskrit Grammar 1915, P. 47, and

Bali, S.K., Bhattoji Diksit : His contribution to Sanskrit Grammar, 1976, pp 3-4.

२. शास्त्री, भीमसेन, (सम्पा०) वैयाकरणभूषणसार, भूमिका पृ. ४

सदी के मध्य में विश्व में नवीन भाषा-विज्ञान का जन्म हुआ जिसका श्रेय भारतीयो को नही तो भारतभूमि और उसकी भाषाओं को अवश्य जाता है। यूरोप के विद्वानो और प्रशासको द्वारा भारत में आने के बाद जब संस्कृत भाषा का अध्ययन किया गया तो उन्हें संस्कृत की विशाल भाषाई एवं साहित्यिक परम्परा का ज्ञान हुआ। उनकी स्वाभाविक इच्छा स्वयं को इस अपूर्व परम्परा के साथ जोड़ने की हुई। परिणामस्वरूप, यूरोपियन जिज्ञासुओं में संस्कृत का ज्ञान प्राप्त करने और अपने देश और महाद्वीप की पुरानी क्लासिकल भाषाओं के साथ उसकी तुलना करने की प्रवृत्ति पैदा हुई। उस प्रारम्भिक अध्ययन काल में ये जिज्ञासु स्वयं को भारतीय परम्परा के साथ जोड़ने के लिए इतने अधिक उत्साही सिद्ध हुए कि उन्होने प्रारम्भिक अध्ययनों के आधार पर, जो आज के भाषाविदों को मतही दिखाई दे सकते हैं, संस्कृत, ग्रीक, लेटिन, गॉथिक आदि में विलक्षण समानता के दर्शन किए। इस समानता दर्शन के दो परिणाम हुए—(१) भारत में तुलनात्मक भाषाविज्ञान नामक एक नई ज्ञानचर्चा का उदय हुआ जो शनैः-शनैः एक विद्या के रूप में परिणत हो गई; इस विद्या के कुछ मानदण्डो की रचना की गई जिसके आधार पर संसार भर की भाषाओं के पारस्परिक साम्य और वैषम्य के अध्ययन का द्वार खुल गया। (२) दूसरा परिणाम यह हुआ कि संस्कृत एवं यूरोपियन क्लासिकल भाषाओ के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर इन भाषाओं मे समानता अधिक और विषमता कम मान ली गई और (सम्भवत. बडी भारी जल्दबाजी में) यह निष्कर्ष निकाल लिया गया कि इन भाषाओं को एक ही परिवार की भाषाएं नि.सन्देह माना जा सकता है।[3]

'भारोपीय भाषा' धारणा का प्रारम्भ—संस्कृत भाषा का अध्ययन करने के बाद पाश्चात्यों ने संस्कृत की स्तुति मे गीत गाए जो सहज होते भी अनावश्यक से लगते हैं क्योंकि उससे भाषाई अध्ययन को बहुत सहायता नही मिलती। इस सन्दर्भ में सर विलियम जोन्स की इस उक्ति[4] को प्रायः उद्धृत कर दिया जाता है—"संस्कृत भाषा की प्राचीनता चाहे जो भी रही हो, पर उसका ढांचा अद्भुत है। यह ग्रीक से भी अधिक पूर्ण, लैटिन से भी

३. शर्मा, देवीदत्तः संस्कृत का ऐतिहासिक एवं संरचनात्मक परिचय, १९७४, पृ० १३।

४. Jones, Sir William, 1786. रायल एसियाटिक सोसाइटी, बंगाल, के समक्ष भाषण: 'The Sanskrit language, whatever its antiquity, is of a wonderful structure, more perfect than Greek, more copious than Latin and more exquisitely refined than either." &c.

अधिक समृद्ध एवं उन दोनों से भी अधिक परिष्कृत है। इतना होते हुए भी यह उन दोनों के साथ धातुओं तथा व्याकरण के रूपों की दृष्टि से उतनी निकटता के साथ सम्बद्ध है कि उसे आकस्मिक नहीं कहा जा सकता। यह सम्बन्ध इतना दृढ़ है कि कोई भी भाषा-शास्त्री इनका विवेचन यह माने बिना नहीं कर सकता कि उसका मूल-स्रोत कोई एक है जो कि अब विद्यमान नहीं रहा। यद्यपि यह कारण इतना सशक्त नहीं, फिर भी कहा जा सकता है कि एक भिन्न मुहावरे में होने पर भी गॉथिक और कैल्टिक दोनों ही संस्कृत के साथ समान उत्पत्ति-स्रोत वाली हैं तथा प्राचीन फ़ारसी को भी इसी परिवार के साथ जोड़ा जा सकता है।"[५] इतने बड़े उद्धरण से अनेक तथ्य स्पष्ट होते हैं। प्रारम्भ से ही विद्वानों ने संस्कृत, ग्रीक तथा लैटिन के साथ गॉथिक, कैल्टिक और पुरानी फ़ारसी को भी इस परिवार की भाषा मान लिया। यह भी मान लिया गया कि इन सब भाषाओं का मूल-स्रोत एक ही है। इसके साथ ही बिना विशेष शोध अथवा अनुसंधान के यह भी स्वीकार कर लिया गया कि वह मूल स्रोत नष्ट हो गया है।

प्रारम्भ में इस परिवार को 'संस्कृत परिवार' कहने का सहज उपक्रम हुआ।[६] परन्तु यह उपक्रम जन्म लेते ही अविकसित होकर समाप्त हो गया। इसका कारण—जिसे सारस्वत कारण नहीं माना जाएगा, शायद यह रहा होगा कि पाश्चात्य उस समय भारत मे शासकों के रूप में उदित हुए थे और उनकी भाषाओं के परिवार को 'संस्कृत परिवार' कहना उनको राजनीतिक दृष्टि से सुविधाजनक न लगता। अतः कुछ और नामों पर विचार हुआ। इस सम्बन्ध में आर्य, इण्डोजर्मनिक, इण्डोकेल्टिक, जफेटिक आदि कुछ और नामों पर प्रयास हुआ पर किसी न किसी कारण[७] से प्रत्येक नाम अस्वीकृत होता गया। अन्ततोगत्वा इस आधार पर कि चूंकि ये भाषाएं भारत (और ईरान) तथा यूरोप की ही मुख्य रूप से हैं, अतः इस भाषाई परिवार का भौगोलिक आधार पर 'भारत-यूरोपीय' और फिर अंग्रेजी शब्द Indo-European की अनुकृति पर 'भारोपीय' नाम प्रचलित हो गया।[८]

५. शर्मा, देवीदत्त, संस्कृत का ऐतिहासिक एवं संरचनात्मक परिचय, पृ० १३।

६. जलज, जयप्रकाश, ऐतिहासिक भाषाविज्ञान, सिद्धान्त और व्यवहार, १९७२, पृ० २१८-१९।

७. वही, पृ० २१८-१९

८. व्यास, भोला शंकर, संस्कृत का भाषा वैज्ञानिक अध्ययन, १९७१, पृ० १८-१९।

गुणे, पाण्डुरंग दामोदर, तुलनात्मक भाषाविज्ञान, (अनु०), १९७४, पृ. ८०-८१।

भारोपीय भाषा परिवार का भौगोलिक विस्तार बहुत बड़ा माना गया है। पूर्व में आपाप प्रदेश (भारत) से लेकर पश्चिम में यूरोप में आयरलैंड द्वीप तक की भाषाएं इस परिवार की भाषाएं मानी गई हैं। निश्चित रूप से इस व्यापक भू प्रदेश में आने वाले तुर्की और हंगरी देशों की भाषाएं 'भारोपीय परिवार' की भाषाएं नहीं मानी जातीं। भारोपीय भाषा परिवार की दस शाखाएं मानी जाती हैं।[9]

१ भारत-ईरानी शाखा, २. अल्बेनियन शाखा, ३. आर्मेनियन शाखा, ४. बाल्तोस्लाविक शाखा, ५. ग्रीक शाखा, ६. इतालिक शाखा, ७. कैल्टिक शाखा, ८. जर्मनिक शाखा, ९. हित्ती शाखा, १०. तोखारी शाखा। आगे के पृष्ठों में विशदरूप से विवेच्य तालव्यनियम के प्रभाव के परिणामस्वरूप, भारोपीय भाषा परिवार को दो वर्गों में बाँटा जाता है : (क) सतम् वर्ग जिसमें प्रथम चार शाखाएं परिगणित होती हैं और (ख) केतुम् वर्ग जिसमें अन्तिम छः शाखायें परिगणित होती हैं।[10]

संसार की भाषाओं को विभिन्न भाषा-परिवारों में बाँटा जाता है। इन भाषा-परिवारों में भारोपीय, सेमेटिक, हेमेटिक, चीनी, द्रविड़, यूराल-अल्टाइक, काकेशियन, जापानी-कोरियाई, मलय-पोलिनेशियन, आस्ट्रो-एशियाटिक, बुशमैन, बान्टू, सूडानी और अमरीकी परिवार आते हैं। इन परिवारों की भाषाओं का अध्ययन यूरोप के विद्वानों ने ही अधिकतर किया है। पर यह एक आश्चर्य का विषय है कि भारोपीय परिवार को छोड़कर अन्य किसी भी परिवार की 'किसी कल्पित मूलभाषा' के 'कल्पित पुनर्निर्माण' के लिए 'अनुमानपरक प्रयासों की इतनी अधिक उत्साहपूर्ण चिन्ता' दिखाई नहीं दी है। उसमें सन्देह नहीं कि इसके कारण भाषाई नहीं हो सकते। भारोपीय परिवार की मूल भारोपीय पितृभाषा के काल्पनिक ऊहापोह में जितना अधिक उत्साह और चिन्ता दिखाई गई है वह स्तुत्य होने पर भी प्रश्नवाचक जिज्ञासाओं को जन्म देती ही है।

भारोपीय परिवार की कल्पना के साथ ही यह तथ्य एक साथ उजागर होकर सामने आया कि संस्कृत भाषा का वैदिक रूप इस परिवार का सबसे पुराना रूप है। इस परिवार की अन्य सभी भाषाएं कालक्रम की दृष्टि से संस्कृत से बहुत बाद की है। तथापि इस दृष्टिकोण को स्पष्ट रूप से स्वीकार न करने की अवैज्ञानिकता का परिचय उस समय दिया गया। अतः इस धारणा पर विशेष आग्रह किया गया कि किसी ऐसी मूलभाषा का पता लगाया जाय जिससे सभी भारोपीय क्लासिकल भाषाएं उत्पन्न हुई सिद्ध

९. बरो, टी, संस्कृत भाषा (हिन्दी अनुवाद), १९६५, पृ० १०-११।

१०. वही, पृ. १० तथा व्यास, भोलाशंकर : संस्कृत का भाषा वैज्ञानिक अध्ययन पृ० २०।

की जा सके। इस प्रकार मूल भारोपीय भाषा की धारणा के विकास के पीछे विज्ञान के इतिहास में सम्भवतः पहली बार शोध का क्रम पलट कर निष्कर्ष पहले निकाल लिया गया और उसके लिए तथ्य बाद में इकट्ठा किए गए।

भारोपीय भाषा-प्रमाणों के अभाव की स्थिति—भाषा-विज्ञान के इतिहास में यह एक विलक्षण 'वदतोव्याघात' की स्थिति है कि तथाकथित भारोपीय भाषा को आज तक 'काल्पनिक मूल पितृभाषा' कहा जाता है पर इस 'नितान्त काल्पनिक भाषा' के नितान्त अनुमानपरक काल्पनिक शब्दों के साथ तुलना के आधार पर अन्य सभी भाषाओं के बारे में 'निश्चित निष्कर्ष' निकालने का दावा कर लिया जाता है। पुरानी संस्कृत, ग्रीक, लेटिन आदि भाषाओं की तुलना के आधार पर कल्पित भारोपीय भाषा के रूपों की कल्पना की गई[११] और इस कल्पित भाषा पर वास्तविकता का आवरण चढ़ाने का प्रयास आज भी जारी है।

भारोपीय भाषा के इस काल्पनिक अस्तित्व को सत्यापित करने के लिए हमें प्रमाणों के नितान्त अभाव की स्थिति से निरन्तर जूझना पड़ रहा है। भाषा विज्ञान के इतिहास में इससे बड़ी विडम्बना और क्या होगी कि विशाल वाङ्मय की अभिव्यञ्जिका संस्कृत भाषा को कल्पित या अवास्तविक मान लिया गया था[१२] और कल्पित भारोपीय भाषा निश्चित मानकर अध्ययन का वैज्ञानिक आधार मान ली गई।

भारोपीय भाषा जैसी कोई भाषा थी या नहीं इस बारे में प्रमाण का कोई अंश भी इस समय उपलब्ध नहीं है। उसके बोलनेवाले कौन थे—इसका कोई संकेत या उल्लेख विश्व भर में किसी भी तरह के साक्ष्य से अंशमात्र भी अभी तक मालूम नहीं पड़ा है। इसके बोलनेवाले यदि थे तो कहाँ थे—इस का कोई संकेत नहीं मिलता। भारोपीय भाषा जैसी किसी भाषा के साहित्य, अभिलेख, शिलालेख, जनश्रुतियाँ, लोकगाथाएँ—आदि किसी प्रकार का कोई प्रमाण किसी भी मात्रा में हमें उपलब्ध नहीं होता। पर आश्चर्य का विषय तो इससे भी अधिक एक और है : आधुनिक शोध द्वारा सत्यान्वेषण के मान-

---

११. व्यास, भोलाशंकर, उपरिवत्, पृ० ३१ वही तुलनीय मार और स्टर्टिवेन्ट के मत।

१२. तु-"Even in its earliest phase Vedic (Sanskrit) cannot be regarded as a popular tongue, but is rather an artificial archaic dilect, banded down from one generation to the other within the clan of priestly singers."
Macdonel, A. A. : A History of Sanskrit Literature, 1962, P. 16

दण्डों के अनुसार अभिलेखीय महत्त्व, बहिःसाक्ष्य के तारतम्य एवं पुरातत्त्वीय खोजों को ही प्रमाण माननेवाले आधुनिक विद्वानों ने भारतीय भाषाओं एवं संस्कृति आदि के सम्यक् इतिहास-निर्माण के लिए संस्कृत साहित्य में प्रमाणभूत रूप में उपलब्ध लिखित सामग्री की प्रामाणिकता पर तो बहुत बड़ा प्रश्नचिह्न लगा दिया है; परन्तु किसी भी प्रमाण के नितान्त अभाव में शुद्ध कल्पना के आधार पर खड़ी की गई भारोपीय भाषा जैसी तथाकथित भाषा को हर प्रकार के वैज्ञानिक, तुलनात्मक अध्ययन का सशक्त आधार मान लिया है। वास्तव में, भारोपीय पितृभाषा की कल्पना ही अनावश्यक है; और भारोपीय भाषा परिवार के वर्गीकरण पर भी नए भाषाई प्रमाणों के आधार पर पुनरीक्षण आवश्यक है।

संस्कृत भाषा का संक्षिप्त इतिहास

जहाँ भाषाविज्ञान के वेत्ताओं ने शोधपरक दृष्टि रखते हुए भी 'काल्पनिक भारोपीय पितृभाषा' को मान रखा है, वहाँ अनावश्यक रूप से 'आर्य भारत में कब आए' इस प्रश्न पर गहन विचार-विमर्श की परम्परा भी स्थापित कर ली है। १८६६ में पेरिस में भाषाविदों की एक कान्फ्रेंस में यह निश्चय किया गया था कि भाषा-विज्ञान चूंकि एक विज्ञान है, अतः उसमें 'भाषा की उत्पत्ति' जैसे काल्पनिक विषयों का विवेचन न किया जाए।[13] पर आश्चर्य है कि 'भारत में आर्य कब आए'—इस काल्पनिक प्रश्न पर बहस जारी है। हजारों वर्ष पुराने भारतीय साहित्य में, यहाँ तक कि मानव-जाति के प्राचीनतम ग्रन्थ ऋग्वेद[14] में, आर्यों के बाहर से आने का संकेत मात्र भी नहीं प्राप्त होता और न ही विश्व-साहित्य के किसी ग्रन्थ में किसी अन्य प्रदेश से आर्यों के भारत-आगमन का उल्लेख मिलता है। पर इस काल्पनिक प्रश्न पर बहस का परिणाम यह हुआ है कि यह मान लिया गया है कि आर्य भारत में बाहर से आए थे और यह भी बिना किसी प्रमाण, कारण अथवा आवश्यकता के मान लिया गया है कि आर्य भारत में आए तो संस्कृत बोलते हुए आए और वेदों के मन्त्रों की रचना करते हुए आए। वैज्ञानिकता एवं शोध का तकाजा है कि इस प्रकार के काल्पनिक बुद्धिविलासों पर चर्चायें बन्द की जाएं और उपलब्ध तथ्यों के शुद्ध भाषाई अन्वेषण करने की परम्परा डाली जाए।

आर्यों के भारत आगमन की कल्पना के आधार पर विभिन्न विद्वानों ने संस्कृत की भारतीय प्राचीनता को इस प्रकार आंकने का प्रयास किया है—

---

१३. Jespeison, Otto. Language, its Nature, Development and Origin 1964, pp. 96, 411

१४. Raja, C Kunhan, The Quintessence of the Rgveda. 1964, p. 1

टी बरो (१००० ई०पू०),[१५] विंटरनित्ज़ (२०००ई०पू०),[१६] मैक्डॉनल (१०००ई.पू.),[१७] मैक्समूलर (१५०० ई.पू),[१८] सुकुमारसेन (१००० ई० पू०);[१९] इनमें से किसी विद्वान् ने इस काल को मानने का कोई ठोस प्रमाण नहीं दिया है। केवल सदिच्छा और प्रतीति के आधार पर ये समय बताए गए हैं।

परन्तु किसी भी भाषा के इतिहास को बताने के लिए जहां अन्य कारण एवं प्रमाण महत्त्वपूर्ण हो सकते हैं वहाँ भाषा का अपना भाषाई साक्ष्य सबसे अधिक महत्वपूर्ण होता है। इस दृष्टि से विचार किया जाए तो तर्क का आश्रय निम्नलिखित प्रकार से लिया जा सकता है।

संस्कृत भाषा के इतिहास की प्राचीनतम लिखित सामग्री ऋग्वेद है जिस के आधार पर दो निष्कर्ष सहज ही प्राप्त हो जाते हैं—(१) ऋग्वेद की भाषा साहित्यिक भाषा है और बोली को साहित्यिक भाषा के स्तर तक पहुँचने में शताब्दियों का समय लग जाता है, ऐसा भाषा-विज्ञान का सिद्धान्त है। (२) ऋग्वेद की रचना के समय वैदिक भारतीय सप्त सिन्धु प्रदेश में थे और वहां से पूर्व और मध्यदेश की तरफ गए।[२०] यही हमारे अध्ययन का आधार हो सकता है।

जहां तक प्रथम विषय का सम्बन्ध है, उसके बारे में भाषा-विज्ञान के कुछ मौलिक सिद्धान्त हमारे अध्ययन में सहायता करते हैं। प्रत्येक साहित्यिक भाषा का प्रारम्भिक रूप कुछ बोलियाँ होती हैं। उनमें से कोई एक बोली सामाजिक एवं राजनीतिक कारणों से महत्त्व प्राप्त करती हुई साहित्यिक स्तर को प्राप्त कर जाती है। इस परिवर्तन में जलवायु एवं सामाजिक, राजनीतिक परिस्थितियों के अनुसार १००० वर्षों से लेकर १५०० वर्षों तक का समय लग सकता है। प्रत्येक भाषा तीन सहस्र या अधिक वर्षों तक, किञ्चित् भाषाई परिवर्तनों के साथ, अभिव्यक्ति का माध्यम बनी रहती है। इस तथ्य को कुछ भाषाओं के इतिहास के अध्ययन से जाना जा सकता है। आधुनिक

---

१५. बरो, टी., संस्कृत भाषा, (अनु.), १९६५, पृ. ५.
१६. Winternitz, History of Indian Literature Vol. I पृ. 310
१७. Macdonell, A.A. : A Hist. of Skt. Literature, 1962 P 24
१८. Max Muller, India what can it teach us. 1961, p 75 but he had affixed the Vedas in 1200 B. C. in his earlier book, Ancient Sanskrit Literature, (1859)
१९. Sen, Sukumar, History and pre-History of Sanskrit 1958, P. 1.
२०. द्र. ग्रियर्सन, सर अब्राहमजार्ज, भारत का भाषासर्वेक्षण (अनु) खण्ड, १, भाग १, १९५९, पृ. २१४-१५

इंग्लिश पिछले करीब ५००-६०० वर्षों से साहित्यिक अभिव्यक्ति का माध्यम बनी हुई है;[२१] आधुनिक भारतीय भाषायें पिछले करीब एक सहस्र वर्षों से अभिव्यक्ति का माध्यम बनी हुई हैं;[२२]—इन भाषाओं का भविष्य इतना अधिक उज्ज्वल है कि इनकी अन्तिम सीमा की पर्याप्त दूरी की परिकल्पना की जा सकती है। मध्यवर्ती भारतीय आर्यभाषायें भी इसी तथ्य से हमारा परिचय करवाती हैं। महात्मा बुद्ध का समय ५०० ई० पू० माना जाता है।[२३] उस समय तक पालि-प्राकृत भाषायें साहित्यिक स्तर को प्राप्त कर चुकी थीं। उनका प्रारम्भ काल बड़े ही सुविधापूर्वक १००० वर्ष पीछे ले जाया जा सकता है। आधुनिक भाषाविद् मध्यकालीन भारतीय आर्यभाषाओं की अन्तिम सीमा १००० ई० मानते हैं।[२४] इस प्रकार मध्यकालीन भारतीय आर्यभाषाओं का वास्तविक काल १५०० ई० पू० अथवा (महात्मा बुद्ध के काल के सम्बन्ध में नवीन शोधों के आधार पर) २००० ई० पू० के आस-पास माना जा सकता है। इस समय तक वेदों, ब्राह्मणों, आरण्यकों, उपनिषदों, प्रबन्ध-काव्यों, पुराणों, सूत्र-ग्रन्थों, विशाल व्याकरणसाहित्य आदि की रचना हो चुकी थी। भाषाई दृष्टि से इस विशाल वाङ्मय की रचना के लिए (जिस का कई गुना भाग लुप्त हो गया है और यह एक ऐतिहासिक तथ्य है)[२५] शताब्दियों का नहीं सहस्राब्दियों का समय चाहिए। संस्कृत भाषा के प्राचीनतम रूप में स्वरों का महत्त्व है; अन्तिम रूप में स्वर का महत्त्व समाप्त हो चुका है; संस्कृत की पूरी वाक्य-रचना एवं पद-रचना में प्रारम्भिक एवं अन्तिम स्वरों में मौलिक एव महत्वपूर्ण परिवर्तन आ चुके हैं—इन सभी परिवर्तनों

---

२१. Geoffary Chaucer, who is known as the Father of English poetry flourished in 14th Cent. A. D. while the period of old Eng. Lit. is taken as 5th Cent. A. D. Vide Albert, E. A History of English Literature, 1956, P. 9

२२. चाटुर्ज्या, सुनीति कुमार, भारतीय आर्यभाषा और हिन्दी १९५४, पृ. १०४

२३. अब यह समय १२०० ई. पू. के आसपास माना जाने लगा है: वाली, चन्द्रकान्त (सही समय १२७६ ई. पू. महात्मा बुद्ध जन्म, १२१२ ई. पू. निर्वाण) कथासरित्सागर, एक ऐतिह्यचिन्तन, वार्षिक लेखक गोष्ठी, भाषा विभाग हरियाणा १९७९, पृ. २८८

२४. जलज, जयकुमार, ऐतिहासिक भाषा विज्ञान, सिद्धान्त और व्यवहार, १९७२, पृ. २३७-३८

२५. उपाध्याय, बलदेव, संस्कृत साहित्य का इतिहास, १९६८. पृ. १३

को यहाँ दोहराने की आवश्यकता नहीं। इसके लिए सहस्राब्दियों का समय परिवर्तन की भाषाई भूमिका को स्पष्ट कर सकता है। विद्वानों की इस निष्कर्ष पर पूर्ण सहमति है कि जिस समय पाणिनि ने 'अष्टाध्यायी' की रचना की उस समय संस्कृत विविधताओं से युक्त बोलचाल की भाषा थी।[२६] इस आधार को मान लिया जाए तो उपर्युक्त परिप्रेक्ष में पाणिनि का काल ५०० ई० पू० नहीं हो सकता। निष्कर्ष यह कि यदि मध्यवर्ती भारतीय आर्यभाषाओं का पूर्वकाल २००० ई० पू० माना जाए तो इसे संस्कृत के बोल-चाल के रूप का अन्तिम काल माना जाएगा। इस आधार पर ऋग्वेद की प्राचीनतम ऋचा[२७] को ५००० ई० पू० के बाद का मानना लगभग असम्भव है। तिलक ने भी वेदों का लगभग यही काल माना है। इसमें १००० वर्ष या १५०० वर्ष और जोड़े जायें तो संस्कृत भाषा का प्रारम्भिक काल ६००० ई० पू० से भी पहले का माना जाएगा। हम यहाँ इस भाषाई तथ्य को फिर से जोड़ना चाहते हैं कि भाषायें शताब्दियों में नहीं, सहस्राब्दियों में विकसित और अस्त होती हैं। इस आधार पर भारतीय आर्य भाषा का काल-विभाजन निम्नलिखित प्रकार से किया जा सकता है—

(१) प्राचीन आर्यभाषाकाल—६००० ई० पू०—२००० ई० पू०

(२) मध्यवर्ती आर्यभाषाकाल—२००० ई० पू०—१००० ई०

(३) नव्य भारतीय आर्यभाषाकाल—१००० ई.—वर्तमान[२८]

भारतीय आर्यभाषाकाल का यह विभाजन कल्पना या सदिच्छा पर आधारित नहीं। यह विशुद्ध भाषाई नियमों एवं विकास के सिद्धान्तों पर आधारित है।

अब हम दूसरे विषय को ग्रहण कर सकते हैं। वेदों के साक्ष्य से यह सिद्ध होता है कि वैदिक आर्य मन्त्र-रचनाकाल के प्रारम्भिक काल में सप्तसिन्धु प्रदेश में थे।[२९] वहां वे एक श्रेष्ठ एवं सुसंस्कृत जाति के रूप में विकसित हो चुके थे।[३०] जहां स्वयं वेदों एवं अन्य भारतीय साहित्यिक

---

२६ चाटुर्ज्या, सुनीति कुमार, भारतीय-आर्यभाषा और हिन्दी, १९५४, पृ. ६९

२७. दिवेकर, ह. रा., ऋग्वेद सूक्त विकास, १९७०, पृ. २१

२८ तुलनीय अब तक की धारणा
प्राचीन आर्यभाषाकाल (१५०० B.C, १००० B.C.)
मध्यवर्ती भाषाकाल (५००० B C- १००० B.C.)
नव्य भाषा काल (१००० A.D.)

२९. सम्पूर्णानन्द, आमुख (सन्दर्भ: त्रिवेदी, रामगोविन्द, वैदिक साहित्य, १९५०) पृ. २३-२४

३०. त्रिवेदी, रामगोविन्द, वही, प्राथमिकी पृ. ३१. तथा
Ghate, Lectures on Ṛgveda, 1926, P. 126

साक्ष्यों से सिद्ध होता है कि आर्य क्रमशः पूर्व और मध्य प्रदेश की ओर अग्रसर हुए।[31] वहां स्वयं वेदों के अन्त साक्ष्य से सिद्ध होता है कि संहिताओं का भी क्रमशः विकास हुआ है।[32] विद्वानों का ऐसा मत है कि पूरी मन्त्र रचना, ब्राह्मणों एवं पुराणों तथा स्वयं संहिताओं के साक्ष्य के आधार पर, ६४ पीढ़ियों के अन्तराल में हुई।[33] प्राचीन आयुक्रम को ध्यान में रखते हुए यदि प्रत्येक पीढ़ी को कम-से-कम ४० वर्ष का समय दिया जाए तो यह कालखण्ड २५०० वर्षों का नियत होता है। इस ऐतिहासिक आधार पर तथा संहिताओं के अन्तःसाक्ष्य के आधार पर मन्त्र-रचना का पूरा कालखण्ड लगभग २५०० वर्षो का सिद्ध होना संस्कृत की भाषाई सीमाओं को पर्याप्त स्पष्ट कर देता है।

भारोपीय भाषा का पुनर्निर्माण बनाम भाषाई कालक्रम

हम ऊपर बता आए हैं कि भारोपीय भाषा की दस शाखाएं मानी गई हैं। वेदों की कालगणना के सम्बन्ध में विद्वानों में अब तक प्रायः एक मति नहीं रही है। ऊपर आर्यों के आगमन-काल और वेदों के रचना-काल के सम्बन्ध में विभिन्न विद्वानों के मत दिए गए हैं जो अब प्रायः नहीं माने जाते। वेदों के सम्बन्ध में एक परम्परागत मत कि वे सृष्टि के प्रारम्भ में[34] रचे गए थे—प्रायः श्रद्धाप्रेरित मत ही माना जाता है। इस प्रकार का मत प्रायः प्रत्येक जाति अपने पुराने ग्रन्थों एवं भाषा के बारे में अभिव्यक्त करती रहती है।[35] अन्य भारतीय शोधकों में अविनाशचन्द्र दास और बाल गंगाधर तिलक के मत आते हैं। इनमें से अविनाशचन्द्र दास ने वेदों का रचना काल २५००० वर्ष ई० पू० माना है।[36] इस धारणा को अनिवादी

---

३१. Ghate, वही, पृ. १६३

३२. Bali, S K. in 'Hist. of Vedic studies and the AV' in Historical and Critical studies in the Atharvaveda Ed. self, Nag Publishers Delhi.

३३. दिवेकर, ह. रा., ऋग्वेद सूक्त विकास, १९७०, पृ. २१

३४. तु. बृहदारण्यकोपनिषद् 2.4.10 "स यथार्द्रैधाग्ने रभ्याहिता त्पृथग्धूमा विनिश्चरन्त्येवं वा अरेऽस्य महतो भूतस्य निःश्वसितमेतदृग्वेदो यजुर्वेदः सामवेदोऽथर्वाङ्गिरस इत्यादि

३५. जैनों के मतानुसार, महावीर स्वामी ने जिस अर्धमागधी में अपने उपदेश दिए पशु पक्षी भी उसे समझते थे।

३६. उपाध्याय, बलदेव, वैदिक साहित्य और संस्कृति १९७३, पृ १०१ (Vide Dass, Avinash Chadra, Rgvedic India, Calcutta)

कहा जा सकता है क्योंकि वेदों की भाषा के ऐतिहासिक विकासक्रम को देखते हुए यह काल असम्भव एवं बुद्धि अतीत ही सिद्ध होता है। पिछले कुछ समय से तिलक का मत विद्वानों में अधिकाधिक ग्राह्य होता जा रहा है। ज्योतिषीय साक्ष्यों के आधार पर तिलक ने वेदों का रचना-काल ४५०० ई० पू० तथा कुछ अंशों का काल ६००० ई० पू० माना है।[37] हमारे भाषाई साक्ष्य के आधार पर भी यही काल तर्काश्रित प्रतीत होता है। उपलब्ध ऐतिहासिक सम्बन्ध का नवीन अनुसन्धान भी इसी निष्कर्ष को पुष्ट करता है।[38] इस परिप्रेक्ष्य में भारोपीय परिवार की अन्य शाखाओं के कालक्रम का दिग्दर्शन आवश्यक है।

भारोपीय काल्पनिक भाषा का काल्पनिक पुनर्निर्माण इस परिवार की विभिन्न भाषाओं के उपलब्ध प्राचीनतम लेखों के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर किया गया। यह जानना आवश्यक है कि उन भाषाओं के उपलब्ध लेखों में प्रत्येक का प्राचीनतम काल क्या माना गया है। यदि हम भारत-ईरानी शाखा में से भारतीय आर्यशाखा को पृथक् मान लें तो ईरानी शाखा सहित भारोपीय परिवार की दस शाखाओं का उपलब्ध प्राचीनतम लिखित रूप निम्न काल का माना गया है।[39]

१. ईरानी शाखा	८०० ई० पू०
२. अल्बेनियन शाखा	१४वी सदी ई०
३. आँर्मेनियन शाखा	५वी सदी ई०
४. बाल्तोस्लाविक शाखा	९वी सदी ई०
५. ग्रीक शाखा	९वी सदी ई० पू०
६. इतालिक शाखा	३री सदी ई० पू०
७. केल्टिक शाखा	९वी सदी ईस्वी
८. जर्मनिक शाखा	४थी सदी ईस्वी
९. हित्ती शाखा	१४वीं सदी ई० पू०
१०. तोखारी शाखा	६ठी सदी ईस्वी

इस कालक्रम का विवेचन बहुत आवश्यक है। इन दस में से छह: शाखाओं की उपलब्ध प्राचीनतम लिखित सामग्री ईस्वी सन् के बाद की है। केवल चार शाखाओं—ईरानी, ग्रीक, इतालिक और हित्ती—की सामग्री ई० पू० के काल से मिलती है। भारोपीय मूल काल्पनिक पितृभाषा का काल्पनिक

---

३७. Tilak, B. G., The Orion, 1972 p 210

३८. Triveda, D. S., Indian Chronology, 1963 p 51

३९. व्यास भोला शंकर 'संस्कृत का भाषावैज्ञानिक अध्ययन' (१९७१, पृ. २०-२९) पर आधारित।

निर्माण उन्हीं शाखाओं का प्राचीनतम लिखित सामग्री के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर किया गया है। इस सन्दर्भ में दो महत्त्वपूर्ण तथ्य विवेचनीय हैं—

(१) उपर्युक्त भाषाओं के साथ तुलना करने से यह तथ्य उभर कर सामने आता है कि संस्कृत के साथ उनमें जो भाषा—हित्ती—कालक्रम की दृष्टि से सबसे अधिक निकट है उनका भी परस्पर ३००० वर्षों से अधिक का अन्तर है। अर्थात् संस्कृत का प्राचीनतम उपलब्ध रूप हित्ती के प्राचीनतम उपलब्ध रूप से ३००० से भी अधिक वर्ष पुराना है। ईरानी, ग्रीक, इतालवी आदि के प्राचीनतम लिखित रूपों से यह अन्तर ३५००-४००० वर्ष के आसपास पहुंच जाता है। अल्बेनियन शाखा के उपलब्ध प्राचीन रूप से तो संस्कृत की लिखित सामग्री ६००० वर्ष से भी अधिक पुरानी है। इससे स्पष्ट है कि सहस्रों वर्षों के अन्तराल वाली विभिन्न भाषाओं को तुलनात्मक अध्ययन का विषय बनाना भाषा विज्ञान के नियमों के विपरीत है और उसके आधार पर निश्चित निष्कर्ष निकाल लेने का दावा करना तो और भी अधिक जल्दबाजी का परिणाम माना जा सकता है।

(२) संस्कृत को पृथक् करके भी अगर अध्ययन करें तो यही निष्कर्ष सामने आता है। हित्ती की प्राचीनतम उपलब्ध लिखित सामग्री १४०० ई० पू० की है जबकि अल्बेनियन की उपलब्ध प्राचीनतम सामग्री १४वीं सदी ईस्वी की है। यह अन्तराल २८०० वर्षों का है। इन सभी संस्कृतेतर भाषाओं में कहीं ५०० वर्षों का, कहीं १००० वर्षों का, कहीं १३०० वर्षों का तो कहीं १४०० वर्षों का अन्तराल है। इतने अन्तराल वाली भाषाएं तुलनात्मक अध्ययन का आधार तो किसी प्रकार बन सकती हैं, पर इस अध्ययन के आधार पर भी निश्चित पुनर्निर्माणात्मक निष्कर्ष निकाल लेना भाषाविज्ञान की दृष्टि से बहुत ही साहस की बात कही जाएगी।

संस्कृत एवं यूरोपीय भाषाएं—पारिवारिकता का अध्ययन—भाषा-वैज्ञानिकों ने संस्कृत, ग्रीक, लैटिन आदि भाषाओं के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर भारोपीय काल्पनिक मूल पितृभाषा का काल्पनिक निर्माण किया है। हम यह दिखा आए हैं यह पुनर्निर्माण जल्दबाजी से किया गया है। इसी परम्परा में कुछ और नवीन भाषाई शोधों से यह तथ्य सामने आया है कि स्वयं भारोपीय भाषा परिवार की कल्पना भी प्रारम्भिक उत्साह और जल्दबाजी में की गई है।[४०] इन शोधों से हमारा परिचय आवश्यक है।

१. संख्यावाची शब्दों की भाव प्रकृति के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर भारतीय एवं यूरोपीय भाषाएं एक ही परिवार की भाषाएं सिद्ध नहीं

४०. ये भाषाई तथ्य शर्मा, रामविलास, भाषा और समाज १९९१, पृ. ४७ इत्यादि से उद्धृत किए गए हैं।

होतीं । संस्कृत में बीस की संख्या के बाद 'एकविंशति' 'द्वाविंशति' 'त्रयोविंशति' आदि सभी संख्याओं में इकाई वाली संख्या पहले आती है और दहाई वाली संख्या बाद में आती है। यही स्थिति सभी भारतीय आर्य-भाषाओं की है । इसके विपरीत अंग्रेजी में Twenty one, Twenty two Twenty three आदि में सर्वत्र दहाई पहले आती है और ईकाई बाद में। यही स्थिति ग्रीक, लैटिन, फ्रेंच आदि सभी भाषाओं की है। अगर ग्रीक या लेटिन में कहीं विपरीत क्रम है तो वहां 'और' अर्थ देने वाला एक शब्द बीच में जोड़ दिया जाता है पर यह प्रयोग अपवाद स्वरूप ही होता है।

२. संस्कृत में विभक्ति चिह्न मूलरूप के अन्त में आते हैं। उदाहरणतया —रामः, रामम्, रामेण, रामाय, रामात्, रामस्य, रामे आदि। यही स्थिति सभी भारतीय आर्य भाषाओं की है। इसके विपरीत अंग्रेजी में विभक्ति चिह्न शब्द से पहले आ जाता है। जैसे—going to school, brother of Rama, on the roof, under the table, for swimming इत्यादि। यही स्थिति ग्रीक लैटिन आदि सभी भाषाओं की है। John's सदृश प्रयोगो में सम्बन्धवाची विभक्ति चिह्न का बाद में प्रयोग विशुद्ध अपवाद है। इस दृष्टि से देखा जाए तो यूरोप की भाषाएं संस्कृत भाषा परिवार की अपेक्षा अरबी आदि भाषा परिवार के अधिक निकट पहुँच जाती हैं।

३. संस्कृत का सामान्य नियम है कि क्रिया वाक्य के अन्त में आती है। संस्कृत में उसका वाक्य में कहीं भी प्रयोग भाषाई लचक का प्रतीक है अन्यथा उसे व्याकरणिक दृष्टि से तथा भाषाई समझ के लिहाज़ से वाक्य के अन्त में ही स्वीकार किया जाता है। संस्कृत परिवार की सभी भारतीय भाषाओं की यही स्थिति है। पर ग्रीक लैटिन आदि सभी यूरोपीय भाषाओं की यह सर्व-सामान्य विशेषता है कि वहाँ क्रिया वाक्य के मध्य मे ही आती है। लैटिन-मोन्स एस्त अल्तियोर पहाड़ ऊँचा है; अग्रेजी –ही इज़ माई ब्रदर-वह मेरा भाई है, आदि। किसी भी भाषाई वर्गीकरण की दृष्टि से इस अन्तर को सब से महत्त्वपूर्ण माना जा सकता है।

४. संस्कृत में कर्म और कर्ता से सम्बद्ध शब्द उनके साथ अर्थात् सभी क्रिया से पहले-पहले प्रयुक्त होता है। उदाहरणतया—इदम् पुस्तक मम अस्ति=यह पुस्तक मेरी है। अग्रेजी मे क्रिया के बीच में आ जाने से अनेक शब्दों का प्रयोग बाद में होता है—इट् इज़ माई बुक। यही स्थिति ग्रीक, लैटिन, फ्रेंच, जर्मन आदि सभी यूरोपियन भाषाओ की है।

५. सर्वनामों की दृष्टि से भी बहुत अधिक अन्तर है। "ग्रीक भाषा में कुछ सर्वनाम संस्कृत से मिलते हैं, अस्मद-एगो, माम्-एमे, मे; किन्तु त्वं या युष्मद के लिए 'सू' है। 'कः' या 'किम्' 'तिस्' 'तो' शब्द है। प्रथम पुरुष

सर्वनामों के लिए एक व्याकरण लेखक डब्लू० गुनियन रदरफोर्ड ने लिखा है कि ग्रीक में कोई वास्तविक प्रथम पुरुष सर्वनाम है ही नहीं।[४१]

इस प्रकार के अनेक भाषाई तथ्य एकत्र किए जा सकते हैं। पर लेख की सीमा को देखते हुए इतने पर्याप्त हैं। इनके आधार पर डॉ० रामविलास शर्मा[४२] के साथ हम भी इसी निष्कर्ष पर पहुंच सकते हैं कि "संस्कृत और हिन्दी आदि प्राचीन नवीन भाषाओं की वाक्य-रचना में मौलिक अन्तर नहीं है। यदि यूरोप से आए हुए 'आर्यों' ने भारतीय भाषाओं को जन्म दिया होता या उन्हें प्रभावित किया होता तो यहाँ की भाषाओं में भी क्रिया के बाद कर्म को रखने की मिसालें मिलतीं और यूरोप की आधुनिक प्राचीन भाषाओं की वाक्य-रचना में अधिक साम्य होता। उसके विपरीत हम देखते हैं कि उनमें साम्य का अभाव है।" भाषा-विज्ञान की नवीनतम शोध धारणाओं के अनुसार भाषाओं में साम्य वैषम्य का आधार शब्द-भंडार नहीं वाक्य-रचना होना चाहिए[४३] क्योंकि भाषा की मूल इकाई शब्द नहीं वाक्य है। (प्राचीन भारतीय भाषाविद् इस मौलिक ईकाई विषयक चिन्तन तक शताब्दियों पूर्व पहुँचे थे) इस आधार पर यूरोपीय भाषाओं का परिवार पृथक् है और संस्कृत परिवार इस परिवार से पूर्णतया पृथक् है। कुछ मौलिक शब्दों का साम्य संस्कृत के यूरोपीय भाषाओं पर पड़े प्रभाव का द्योतक है—जिसका ऐतिहासिक अध्ययन अपेक्षित है। इसमें भी यह जोड़ देना आवश्यक सूचना माना जा सकता है कि शब्द भण्डार में साम्य कम शब्दों में ही है। बहुत बड़ा प्रतिशत पृथक् रूप-आकार वाला है। परिणामस्वरूप—यह कह पाना अब सहज ही है कि भारोपीय काल्पनिक मूल पितृभाषा का काल्पनिक पुनर्निर्माण जिस भारोपीय भाषा परिवार की भित्ति पर आधारित किया गया है उस भाषा परिवार की धारणा ही जल्दबाजी में बनाई गई सिद्ध हो रही है। वस्तुतः भारोपीय परिवार के भाषा वैज्ञानिक धरातल पर गम्भीर पुनर्विचार अपेक्षित है। ऐसा कहा जा सकता है कि आधुनिक भाषा-विज्ञान के इतिहास में सम्भवतः और कोई भी निष्कर्ष इतनी जल्दबाजी में नहीं निकाला गया जितना भारोपीय परिवार की धारणा का और भारोपीय काल्पनिक मूलभाषा के काल्पनिक पुनर्निर्माण से अधिक उपहासास्पद निष्कर्ष भी सम्भवतः कोई और नहीं निकाला गया। इस सम्बन्ध में मेये का यह कथन कितना पथ-प्रदर्शक सिद्ध होना चाहिए या कि भारोपीय मूलभाषा के कल्पित रूपों को

४१. भाषा और समाज पृ. ७५

४२. वही, पृ. ५१

४३. तु. Ghosh, Batakrishna, A Survey of Indo-European Language, 1970, p. 1.

वस्तुतः किसी बोले जाने वाली प्राचीन भाषा का रूप मानना भ्रान्त है।[४४] परन्तु इस सत्योक्ति पर किसी भी भाषाविद् ने, सम्भवतः स्वयं मैंने भी कोई ध्यान नहीं दिया। परन्तु क्रम इससे विपरीत कर दिया गया। कल्पित भाषा को वास्तविक भाषा से भी अधिक प्रामाणिक मानकर उसके कल्पित रूपों के आधार पर संस्कृत आदि भाषाओं की तुलना करके निश्चित निष्कर्ष प्राप्त कर लेने का दावा किया गया और उन्हें आश्चर्यजनक रूप से आवश्यकता से अधिक प्रचारित किया गया। इस प्रकार के तीन आधारभूत नियमों का विवेचन आवश्यक प्रतीत होता है।

'भारोपीय भाषा' के अ, ए, ओ और संस्कृत

भारत एवं यूरोप की भाषाओं के तुलनात्मक अध्ययन के आधार पर भाषाविदों ने मूलभाषा के स्वरों की जो कल्पना की है उनके अनुसार मूल भाषा के शुद्ध सात स्वरों में से तीन स्वर थे—अ, ए, ओ। ऐसा मान लिया गया है कि ये मूल स्वर ग्रीक में तो अपरिवर्तित रहे पर संस्कृत में ये रूप बदल कर कुछ संकुचित हो गए। इसके उदाहरण निम्न प्रकार के दिए जाते हैं[४५]—

मूल भारोपीय	ग्रीक	संस्कृत
bher	phero	भर
अक्तो	ओक्तो	अष्ट
एघे	एथेक्	अघात्
ग्नतोस्	ग्नोतोस्	ज्ञातः

अब, इसका विश्लेषण आवश्यक है। उपर्युक्त कालक्रम के विवेचन के आधार पर ग्रीक के लिखित रूप संस्कृत के लिखित रूपों से पर्याप्त परवर्ती (लगभग ३६०० वर्ष परवर्ती) सिद्ध होते हैं—अतः यह तुलना ही अवास्तविक है। पर फिर भी यदि शुद्ध भाषाई विश्लेषण करें तो भी कुछ जिज्ञासाएँ इस प्रकार उठ सकती हैं—ग्रीक में phero में अन्तिम ओ स्वर का आगमन कहां से हुआ है? संस्कृत अष्ट भारोपीय अक्तो के अधिक निकट है या ग्रीक ओक्तो के अधिक निकट है? यदि ग्रीक एथेक् भारोपीय एघे के अधिक निकट है तो इसका क्या कारण है कि संस्कृत ने भारोपीय के घ को बनाए रखा है जबकि ग्रीक में घ का थ हो गया है; संस्कृत ज्ञातः का ज्ञ भारोपीय के अधिक निकट है या ग्रीक ग्नो उसके अधिक निकट है। भाषा-विज्ञान का अर्थ यदि सुविधा और पूर्वाग्रह है तो ग्रीक को मूल भारोपीय के निकट मानने में

---

४४. व्यास, भोलाशंकर, संस्कृत का भाषावैज्ञानिक अध्ययन पृ. ३२ पर उद्धृत

४५. वही, पृ. ४२

अधिक आपत्ति नहीं होनी चाहिए; क्योंकि यह प्रवृत्ति लगभग उसी अन्ध-विश्वास से प्रेरित है जिसकी प्रेरणा से भारतीय संस्कृत को यहूदी हिब्रू को, भारतीयों में भी जैनी अर्धमागधी को ईश्वर की वाणी मानते हैं या फिर उसी अन्धविश्वास के कारण जर्मन भाषाविद् आज भी भारोपीय परिवार को जर्मनिक परिवार कहना ही पसन्द करते हैं।

वास्तव में यह नियम सुविधा पर आधारित है।[४६] इसको इस प्रकार भी रखा जा सकता है: मूल भारोपीय के अ, ए, ओ को संस्कृत ने सुरक्षित रखा है जबकि ग्रीक में वे स्वर बदलते गए। इस सुविधा को मन में रख लें तो इस कल्पित भाषा के मूल रूप को bher मानने के स्थान पर bhar कल्पित कर लेने में कोई भाषावैज्ञानिक कठिनाई नहीं है। इसी प्रकार मूल भारोपीय के पृत्रेतर् के स्थान पर pitar कल्पित करने में कोई नियम अड़चन नहीं बनता और न ही मूल भारोपीय के esti के स्थान पर asti कल्पित करने में कोई समस्या खड़ी होती है। यह एक भाषाई वास्तविकता है कि ग्रीक के प्रति श्रद्धा रखनेवाले पाश्चात्य भाषाविदों ने मूल भारोपीय का काल्पनिक पुनर्निर्माण ग्रीक और लेटिन की दृष्टि से ही किया है, ठीक उसी प्रकार जिस प्रकार उन्होंने संस्कृत व्याकरण को ग्रीक शब्दावली में रूपान्तरित कर दिया है; उसी क्रम को उलटाकर मूल भारोपीय भाषा का काल्पनिक पुनर्निर्माण संस्कृत की सुविधा से करना भी भाषावैज्ञानिक दृष्टि से उतना ही वैध होगा जैसा कि हमने ऊपर के तीन उदाहरणों में करके दिखाया है। इससे यही निष्कर्ष निकलता है कि भारोपीय मूलभाषा की कल्पना कोई भाषाई अथवा भाषावैज्ञानिक सत्य नहीं है। इसकी कोई आवश्यकता भी नहीं है। भाषाविज्ञान में इस प्रकार की कपोल कल्पनाएं बेमानी हैं।

भारोपीय भाषा के व्यंजन वर्ग और वेद—इस काल्पनिक भारोपीय भाषा के व्यंजन वर्गों का भी कल्पित पुनर्निर्माण किया गया है। ऐसा माना गया है कि मूल भारोपीय भाषा में तीन वर्ग थे—क वर्ग, त वर्ग और प वर्ग। इसके अतिरिक्त यह भी माना जाता है कि इस भाषा में क वर्ग के

४६. तु. Max Walleser (referred to by Keith. A History of Sansrkit Literature, Preface p. XXXIV: "Very interesting and worthy of serious consideration in the field of comparative philology are the arguments recently addressed by Prof. Max Walleser to refute Sanskrit to present the accepted theory regarding the merger in Sanskrit of the three vowels (a, e, o) into ā" and & c.

तीन रूप थे। इस प्रकार कुल व्यंजन वर्ग इस प्रकार निश्चित कर लिए गए हैं—[४७]

(१) क्   ख्   ग्   घ्—
क्य्   ख्य्   ग्य्   घ्य्—
क्व   ख्व्   ग्व्   घ्व्।
(२) त्   थ्   द्   ध्।
(३) प्   फ्   ब्   भ्।

इसके अतिरिक्त अन्तःस्थों और अनुनासिकों की भी विशाल कल्पना की गयी है। निबन्ध की सीमा को देखते हुए हम इस व्यंजन वर्ग पर ही विचार करते हैं। क वर्ग का विवेचन हम आगे तालव्य नियम में करेंगे। अभी त वर्ग और प वर्ग तक हम स्वयं को सीमित रखते हैं। ऐसा माना जाता है कि ग्रीक भाषा मूल भारोपीय के अधिक निकट है क्योंकि इसमें संस्कृत के समान त वर्ग और प वर्ग तो हैं पर संस्कृत ने बाद में ट वर्ग का विकास कर लिया जो उसे परवर्ती सिद्ध करता है।[४८] इस कल्पना के विषय मे एक तो हम पुराने तर्क को दोहरा सकते हैं कि व्यंजन वर्ग की कल्पना ग्रीक की सुविधा से की गई है; यदि संस्कृत की सुविधा से इस व्यंजनवर्ग की कल्पना की जाती तो कहा जाता कि मूल भारोपीय में ट वर्ग था, जिसे संस्कृत ने सुरक्षित रखा पर ग्रीक तक पहुंचते-पहुंचते वह लुप्त हो गया। परन्तु यह सारी बहस बेमानी है। वास्तव में किसी भी भाषा के स्वरों व्यंजनों का विकास अथवा लोप जलवायु पर अधिक निर्भर करता है। फ्रांस इंग्लैंड के बीच कुछ मील चौड़ा इंग्लिश चैनल का पाट मात्र है। परन्तु जलवायु का इतना अधिक प्रभाव है कि फ्रेंच में ट वर्ग का अभाव है और अंग्रेजी में त वर्ग का अभाव है। यह विशुद्ध भाषा-वैज्ञानिक विश्लेषण है। परन्तु ग्रीक को प्राचीनतम भाषा सिद्ध करने की जानी-अनजानी प्रयास-परम्परा के कारण पाश्चात्य भाषाविद् अपने बनाए हुए नियमों को भुलाकर कल्पना की सुहानी चर्चा में पड़ गए। इस प्रकार वैदिक भाषा के प्रयोगों में उपलब्ध ट वर्ग को उत्तरकालीन सिद्ध करना किसी नियम पर आधारित नहीं है। भाषा के प्रयोग क्षेत्र के जलवायु से ही ध्वनियों का उच्चारण विकसित एवं लुप्त होता है। संस्कृत के ळ ळ्ह्, ष् के उच्चारण वैदिक काल में थे पर अब वे लुप्त हो चुके हैं। आज के संस्कृत

४७. व्यास, भो. शं. (पूर्व उद्धृत) पृ. ४७

४८. संस्कृत में टवर्ग का विकास किस प्रकार हुआ इस सम्बन्ध में मुख्य रूप से दो सिद्धान्त प्रचलित हैं—(१) द्रविड़ जाति की भाषा का प्रभाव (२) प्राकृत का 'नीतिभाव' के आधार पर प्रभाव।

परिवार की भाषाओं में ज़, ख के उच्चारण हैं पर मात्र इस आधार पर हम आज की संस्कृत परिवार की भाषाओं को पुरानी सेमेटिक की समकालीन कैसे मान सकते हैं। भाषाई आदान-प्रदान और जलवायु इतने सटीक तत्त्व हैं कि ध्वनियों के विकास-ह्रास को प्राचीनता और नवीनता के कटघरे में रखने के लिए शुद्ध ऐतिहासिक कारण तो खोजे जा सकते हैं पर कल्पित भाषा के आधार पर कोई निष्कर्ष नहीं निकाला जा सकता, विशेष रूप से तब जबकि कल्पित भाषा का पुनर्निर्माण सुविधा के आधार पर हुआ हो।

तालव्य नियम बनाम कण्ठ्य नियम—भारोपीय काल्पनिक मूल पितृ-भाषा के काल्पनिक पुनर्निर्माण के आधार पर 'तालव्य नियम' पर भाषाई वैज्ञानिकता का जामा पहनाने का बहुत अधिक प्रयास इन दिनों किया जा रहा है। ऐसा माना जाता है कि प्रारम्भिक शोध के अनुसार संस्कृत ने मूल भारोपीय के व्यञ्जन अधिक सुरक्षित रखे यह धारणा थी, पर जब से तालव्य नियम की खोज हुई है तब से इस पूर्व-धारणा में परिवर्तन आया है और यह सिद्ध हुआ है कि ग्रीक-लैटिन में मूल भारोपीय भाषा के व्यंजन अधिक सुरक्षित हैं। तालव्य नियम का आधार भारोपीय भाषा का तीन प्रकार का क वर्ग जिसकी ओर ऊपर संकेत किया गया है। इस नियम का विवेचन इस प्रकार किया जाता है—"भारतयूरोपीय मूल भाषा के कण्ठ स्थानीय स्पर्श (मूल कण्ठ स्थानीय तथा साधारण) जिसके आगे कोई तालव्य स्वर आता था, भारत-ईरानी भाषावर्ग में तालव्यंजन के रूप में परिवर्तित हो गया और जहां ऐसा नहीं था वहाँ साधारण कण्ठस्पर्श ही बने रहे।"[४९] वाकर नागल[५०] के आधार पर डॉ० भोलाशंकर व्यास ने तालव्यनियम को निम्न प्रकार से समझाया है।[५१]

"तुलनात्मक भाषाशास्त्र की दृष्टि से संस्कृत में दो तरह की तालव्य ध्वनियां पाई जाती हैं; एक वे है जो संस्कृत में प्राचीन भारोपीय तालव्य ध्वनियों वय स्य, ग्य, घ्य से विकसित होकर आई हैं। दूसरी वे चवर्गीय ध्वनियाँ जो अन्य प्रकार के प्राचीन भारोपीय कण्ठ्य ध्वनियों से विकसित हुई हैं। ये तालव्य ध्वनियाँ वस्तुतः इन उन ध्वनियों से विकसित हुई हैं जो स्वयं मूलतः तालव्य नहीं थीं किन्तु परवर्ती अग्रस्वर (अ, ए, आदि) के कारण ईष-क्य रूप में उच्चारित होती थीं। उदाहरणार्थ प्राचीन भारोपीय क्व में प्रथम [व्यंजन] ध्वनि तालव्य न होकर कण्ठोष्ठ्य है किन्तु यह प्राचीन

४९ शास्त्री, मंगलदेव, भाषाविज्ञान, १९५१, पृ. २७२

५०. Wackernagel, Altindische Grammatik (Vol. I) pp. 227-28,

५१. संस्कृत का भाषावैज्ञानिक अध्ययन, १९७१, पृ. १२

भारतीय कण्ठोष्ठ्य ध्वनि संस्कृति में च' हो गई है और विकसित शब्द 'च' [और] हो गया है। अतः स्पष्ट है कि प्राचीन भारोपीय कण्ठ्य तथा कण्ठोष्ठ्य ध्वनियाँ ही अग्रस्वर के परवर्ती होने पर संस्कृत में च हो गई हैं जबकि प्राचीन भारोपीय क्य संस्कृत में श के रूप में विकसित हुआ है।" इस के उदाहरण निम्नलिखित रूप में दिए जाते हैं—

भारोपीय	संस्कृत	अन्य
(च) क्वो	चित्	क्वो (लैटिन)
(ज) ज्येन	जनः	गेनोस (ग्रीक)
(श) क्यम्तोम्	शतम्	केन्तुम् (लैटिन)
(श) क्यलु	श्रु	क्ल्यूओ (ग्रीक)
(श) देदोवर्ये	ददर्श	देदोर्क्ये (ग्रीक)
(ज) ग्वीवास	गीवः	ग्ह्रीव्य (स्लाव)

पाश्चात्य भाषाविदों ने नियम को प्रमाणित करने के लिए कुछ उदाहरण इकट्ठे कर रखे हैं। इस नियम के सम्बन्ध में निम्नलिखित तर्क दिए जा सकते हैं—

(१) तालव्य नियम ग्रीक और लैटिन की सुविधा से कल्पित किया गया है; और—

(२) संस्कृत की सुविधा से बनाया जाए तो उसे बिना किसी वैज्ञानिक आपत्ति के 'कण्ठ्य नियम' (law of gutteralisation) में परिवर्तित किया जा सकता है। इस नए, संस्कृत की दृष्टि से अधिक सार्थक, नियम के आधार पर कह सकते हैं कि—

(क) संस्कृत के च् और ज् प्रायः ग्रीक-लैटिन में क् और ग् में बदल गए हैं पर संस्कृत की तालव्यता का परिरक्षण वहाँ इस प्रकार से हुआ है कि ग्रीक लैटिन में क् और ग् के बाद तालव्य स्वर इ, ए का उच्चारण किया जाता है।

(२) संस्कृत तालव्य श् का परिवर्तन भी ग्रीक लैटिन क्य में हो गया है तथा वहाँ क् के बाद तालव्य य अथवा ए के उच्चारण की प्रवृत्ति देखी जाती है।

इन दोनों धाराओं का प्रमाण उपर्युक्त उदाहरणों से ही प्राप्त हो जाता है। इसमें एक महत्त्वपूर्ण तर्क यह जोड़ सकते हैं कि जहां तालव्यनियम कल्पित भारोपीय भाषा के काल्पनिक रूपों पर आश्रित है वहां उस निबन्धकार द्वारा आविष्कृत 'कण्ठ्यनियम' उपलब्ध लिखित सामग्री पर आधारित है। उस सारे तर्क के आधार पर तालव्यनियम की कल्पना-प्रवणता और अनावश्यकता पूरी तरह से स्पष्ट हो जाती है। भाषा-विज्ञान के नियमों की वैज्ञानिकता के मूल्य भी तालव्यनियम में सुरक्षित नहीं रह पाए हैं।

भारतीय आर्यभाषा का प्राकृतकाल बनाम अवेस्ता, ग्रीक और लेटिन— इस लम्बे विचार-विमर्श के बाद अब किन्हीं निष्कर्षों तक पहुँचना आवश्यक है जो निम्नलिखित प्रकार के हो सकते हैं—

१. प्राचीन भारोपीय काल्पनिक मूल पितृभाषा की कल्पनात्मक संरचना अनावश्यक एवं तथाकथित भारोपीय वर्ग की भाषाओं के विशाल कालक्रमात्मक व्यवधान के परिणामस्वरूप भाषाविज्ञान के सिद्धान्तों के विपरीत है।

२. यदि इस प्रकार की किसी मूलभाषा की भाषाई दृष्टि से अवैज्ञानिक कल्पना का बुद्धि विलास किया भी जाता है तो उस कल्पित भाषा के आधार पर इतिहाससम्मत भाषाओं के विषय में कोई भी भाषाई निष्कर्ष निकालना किसी भी प्रकार के वैज्ञानिक चिन्तन एवं वैज्ञानिक नियमों की अवधारणा के बिलकुल विपरीत है।

३. यदि कालक्रम की दृष्टि से परस्पर अत्यधिक दूर इन भाषाओं की परस्पर तुलना करने की आवश्यकता है भी तो उसके आधार पर कुछ ध्वनि नियम ठोस आधारों पर बनाने की आवश्यकता है।

४. भारोपीय भाषा परिवार की धारणा पर पुनर्विचार अपेक्षित है। भाषाई आकार का प्रतिनिधि वाक्य है, शब्द-भण्डार नहीं। शब्द-भण्डार पारस्परिक प्रभाव के कारण साम्य-वैषम्य का दर्शन कराता है, मूलस्रोत की एकता का पोषक नहीं हो सकता। यदि शब्दभण्डार मूलस्रोत की एकता का प्रतिपादक माना जाए तो उर्दू-बहुल हिन्दी को अरबी परिवार की भाषा भी माना जा सकता है। वाक्य-रचना के आधार पर यूरोपीय परिवार बिल्कुल पृथक् और संस्कृत परिवार बिल्कुल पृथक् माना जाना चाहिए। वाक्य-रचना के आधार पर ही उर्दू संस्कृत परिवार की भाषा सिद्ध होती है।

५. मूल भारोपीय काल्पनिक पितृभाषा के स्वरों, व्यंजनों की कल्पना ग्रीक-लैटिन की सुविधा से की गई है। उन्हें संस्कृत की सुविधा से, उपर्युक्त प्रकार से, पुनर्निर्मित किया जा सकता है। इस तर्कप्रपञ्च से यही सिद्ध होता है कि इन भाषाई कल्पनाओं को भाषा-विज्ञान में कोई स्थान नहीं मिल सकता।

६. तालव्यनियम ग्रीक-लैटिन की सुविधा से बनाया गया है। संस्कृत की सुविधा से हमने 'कण्ठ्य-नियम' का आविष्कार किया है जो अधिक वैज्ञानिक है. क्योंकि वह किसी काल्पनिक भाषा पर नहीं, उपलब्ध भाषाओं पर आधारित है।

७. इन सभी निष्कर्षों से ऊपर हम एक और निष्कर्ष निकालना चाहते है; अवेस्ता, ग्रीक और लैटिन संस्कृत से कहीं परवर्ती भाषाएं हैं और कालक्रम की दृष्टि से वे भारतीय आर्यभाषा के मध्यवर्ती काल के बीच काल-खण्ड (लगभग १००० ई. पू) की मानी जा सकती हैं। इस थीसिस की पुष्टि के

लिए विद्वानों के विचारार्थ निम्नलिखित भाषाई तथ्य प्रस्तुत किये जा रहे हैं—

(क) संस्कृत अ का परिवर्तन पालि, प्राकृत, अवेस्ता और ग्रीक लैटिन में ए में हो जाता है—

सं.	पालि/प्रा.	अवे.	ग्रीक/ले.
अत्र	एत्थ	—	—
कदली	केला	—	—
कन्दुक	गेन्दुअ	—	—
अस्ति	—	—	एस्ति / एस्त
दर्श	—	—	दर्दोकयाँ (ग्रीक)
जनः	—	—	गेनोस (,,)
शतम्	—	—	केन्तुम् (,,)
विश्वम्	—	विस्पेम्	—
अहम्	—	अजेम्	—
सन्तम्	—	हेन्तेम्	—

(ख) संस्कृत अ का परिवर्तन पालि, प्राकृत, अवेस्ता, और ग्रीक लैटिन में ओ में भी हो जाता है—

सं.	पालि/प्रा.	अवे.	ग्रीक/लै.
बदर	बोर	—	—
मयूर	मोर	—	—
लवण	लोण	—	—
अर्पयति	ओप्पइ	—	—
ततः	—	—	ततोस (ग्री.)
पतिः	—	—	पोसिस् (,,)
युगम्	—	—	जुगोन (,,)
नव	—	—	नोवुस (लै)
वसु	—	वोहु	—
मधु	—	मोदु	
श्वान	—	स्पनो	
धामसु	—	दोमोहु	

(ग) संस्कृत श, ष, स का परिवर्तन पालि प्राकृत, अवेस्ता और ग्रीक में प्रायः 'ह' में हो जाता है, यद्यपि पालि-प्राकृत में यह विरल है।

सं.	पालि/प्रा.	अवे.	ग्रीक
दिवस	दिअह (माहा.)	—	—
धनुष्	धनुह (,,)	—	—

सं०	पा०/प्रा०	अवे०	ग्रीक/लै०
सप्तति	हत्तरि (,,)		
दश	दहा (,,)		
अष्टादश	अट्ठारह(,;)	—	
सप्त	—	हप्त	
सोम	—	हओम	
वसु	—	वोहु	
सन्तम्	—	हेन्तेम्	
धामसु	—	दोमोहु	
सर्प	—	—	हपटोन्[52]
सम	—	—	होओस्
सर्व	—	—	होलीस्
सूर्य	—	—	हेलियोस्
सप्त	—	—	हॅप्त

(घ) वैदिक संस्कृत में प्राय: सभी व्यंजन प्राप्त होते हैं। अवेस्ता में अघोष और सघोष महाप्राण व्यंजनों का अभाव हो गया है, ग्रीक में टवर्ग का अभाव हो गया है । अवेस्ता में ज़ का आगमन परवर्ती विदेशी प्रभाव का द्योतक है। आधुनिक भारतीय भाषाओं में ज़्, क़्, ख़्, का आगमन अभी हो ही रहा है।

(ङ) संस्कृत के पदों का अवेस्ता में उच्चारण करते समय उनमें विशिष्ट प्रकार का स्वरागम करने की प्रवृत्ति प्राप्त होती है। उदाहरणतया— सं० भवति, अवे: बव्अइति; सं. तरुणम्; अवे. त् अउरुनेम्; सं. यम्; अवे० यिम्।

यह प्रवृत्ति भाषाविज्ञान में सरलीकरण की प्रवृत्ति के रूप में जानी जाती है। आधुनिक पंजाबी में गृह7 घर7, घअर, चल> च्अल, भर> भ्अर आदि के रूप में प्राप्त होती है। भाषाई विकास मे यह प्रवृत्ति भाषा के परवर्ती विकास की द्योतक होती है।

इस प्रकार की अनेक भाषाई विशेषताओं का संकलन किया जा सकता है पर इस लघु निबन्ध की सीमाओं में उन्हें रखना फिलहाल कठिन है। इन कतिपय भाषाई विशेषताओं के आधार पर अवेस्ता, ग्रीक और लैटिन मध्यवर्ती भारतीय आर्यकाल की पालि-प्राकृत-अपभ्रंश की समकालीन सिद्ध होती हैं। संस्कृत परिवार (अवेस्ता सहित) और यूरोपीय परिवार की भाषाओं का कल्पना के आश्रय के बिना नियमित भाषा वैज्ञानिक सिद्धान्तों के आधार पर तुलनात्मक अध्ययन अभी अपेक्षित है।

५२. इन पांच ग्रीक उदाहरणों के लिए—Sadhu Ram, 'On the Pre-Aryan Civilisation in India'.

वेदों के काल-विषयक मतों का परीक्षण

आचार्य प्रियव्रत

[In this article. the author has expressed his disagreement with the westerners in general and the Indian scholars, especially in particular about the date of the composition of Vedas. The author is devout follower of the faith that the Vedas appeared alone with creation of the earth. Ed.]

भारतीय परम्परा में वेद का जो काल माना जाता है उसे स्वीकार न करते हुये भी प्राय: सभी पाश्चात्य विद्वान् एक स्वर से स्वीकार करते हैं कि वेद मनुष्य जाति का सबसे पुराना ग्रंथ है। कुछ प्रसिद्ध पाश्चात्य विद्वानों के अनुसार वेदों का काल १२०० ई० पू० से ४००० ई० पू० के मध्य स्वीकार किया जाता है। भारतीय विद्वान वेद के काल को पाश्चात्य विद्वानो की अपेक्षा अधिक पीछे ले जाते हैं कुछ प्रसिद्ध भारतीय विद्वानों ने वेद का रचना काल माना है वह निम्न तालिका से सूचित होता है।

शंकर बालकृष्ण दीक्षित	३००० वर्ष	ई० पूर्व
लोकमान्य तिलक ८००० से	१०००० ,,	,,
अविनाश चन्द्र दास	२०००० ,,	,,
डी० एन. मुखोपाध्याय	२५००० ,,	,,

इसके अतिरिक्त पंडित दीनानाथ शास्त्री चुलैट ने अपने "वेद-काल निर्णय" नामक ग्रंथ में ज्योतिष के प्रमाणों के आधार पर वेद का रचना-काल आज से ३००००० वर्ष पूर्व माना है। पावगी महोदय ने अपनी "वैदिक फादर्स ऑफ जियोलॉजी" (Vedic Fathers of Geology) नामक पुस्तक में भूगर्भ शास्त्र के प्रमाणों के आधार पर सिद्ध किया है कि जिसे भूगर्भ शास्त्र की परिभाषा के तृतीय युग (tertiary epoch) कहा जाता है वेद उस काल के हैं। डा० क्रोल जैसे भूगर्भ-शास्त्रियों के मत में आज से २४०००० वर्ष पूर्व इस तृतीय युग की समाप्ति होकर हिम युग (Glacial period) प्रारंभ हो गया था जो कि आज से लगभग ८०००० वर्ष पूर्व समाप्त हो चुका है।[1] हिम युग से पूर्व का यह तृतीय युग लाखों वर्ष रहा है। पावगी

१. सर चार्ल्स लायल और प्रो० जे. डब्ल्यू स्पेंसर आदि कई भूगर्भ-शास्त्री हिम-युग की समाप्ति आज से ३१-३२ हजार वर्ष पूर्व मानते हैं।

की सम्मति में वेद इस तृतीय युग की रचना है। इसलिये वेद कम से कम दो लाख चालीस हजार वर्ष पुराना तो है ही, वह इससे भी पुराना हो सकता है। इस प्रकार वेद के काल पर जितनी गंभीरता से विचार किया जाता है वह उतना ही पीछे चलता जाता है। हो सकता है कि आगे आने वाले विद्वान् वेद का काल भारतीय परम्परा के अनुसार सृष्टि का आरंभ काल ही मानने लग पड़ें। प्रो० मैक्समूलर तथा मैक्डॉनल ने वेदों को १२०० ई० पू० मानने में निम्न हेतु दिये हैं। (१) महात्मा बुद्ध ईसा से ६०० वर्ष पूर्व हुए। बुद्ध से पूर्व अन्य ६००वर्ष वैदिक साहित्य के निर्माण को मानकर १२०० से १४०० ई० पू० वेदों को माना जा सकता है। (२) पारसियों की धर्म पुस्तक जिन्दावेस्ता ७०० या ८०० ई० पू० की है। किसी समय वेद तथा पारसी धर्म एक ही था। बाद में ईरानी तथा भारतीय आर्य आपस में शत्रु हो गये। इस शत्रुता को बदलने में ५०० या ६०० वर्ष लगे होंगे अतः इस प्रकार १४०० ई० पू० तक पहुंचा जा सकता है। इसके अतिरिक्त १९०७ ई० में एशिया माइनर वोघाज़ नामक किसी स्थान पर प्राप्त पट्टिकाओं को १४०० ई० पू० का माना जाता है जिन पर मित्र-वरुण-इन्द्र-नासत्या के नामों का उल्लेख है इसके आधार पर ऋग्वेद का काल भी १४०० ई० पू० मान लिया जाता है।

इन युक्तियों में दो हेतु मुख्य हैं। प्रथम यह कि इनसे ऋग्वेद की सत्ता १४०० ई० पू० तो सिद्ध होती है किन्तु यह सिद्ध नहीं होता कि १४०० ई० पू० ऋग्वेद की सत्ता थी ही नहीं।

इन हेतुओं से यह भी सिद्ध नहीं होता कि उक्त काल में ही ऋग्वेद का निर्माण हुआ। कहीं पर किसी ग्रन्थ के नाम आने मात्र से वह उस ग्रन्थ के निर्माण का काल नहीं माना जा सकता।

ये पाश्चात्य और भारतीय विद्वान् वेद का काल निश्चित करने में वेद-की कुछ अन्तःसाक्षियों का भी सहारा लेते हैं। उन साक्षियों में वेद में आये ऐतिहासिक व्यक्तियों के नाम और वेद में पाई जाने वाली नक्षत्रों की स्थिति ये दो प्रमुख हैं। उन साक्षियों के आधार पर वस्तुतः वेद का काल निश्चित नहीं किया जा सकता। इन दोनों प्रमुख अन्तःसाक्षियों की समीक्षा नीचे-की जाती है।

ऐतिहासिक व्यक्तियों के नामों की युक्ति—वेद में अनेक ऐसे शब्द आते हैं जो भारतीय इतिहास के व्यक्तियों के भी नाम हैं। उन शब्दों को भारतीय इतिहास के व्यक्तियों के नाम मानकर उनके आधार पर वेद के उन स्थलों का काल निश्चित करने का यत्न किया जाता है। उदाहरण के लिये मन्त्रों अथर्व० २०.१२६.९ में परीक्षित् शब्द आता है। परीक्षित् महाभारत के अर्जुन के पौत्र का भी नाम है। वेद के परीक्षित् को भी वही मान लिया

जाता है। और उनके आधार पर वेद के इन मन्त्रों को राजा परीक्षित के समकालीन या उसके पीछे के बने हुये समझा जाने लगता है। इसी भांति ऋग्वेद ३.३३.११-१२ तथा ६.३३.६ में "भरताः" शब्द आता है। भरताः कुरुवंशीय राजाओं का भी नाम है। इसके आधार पर वेद के उन मंत्रों का काल महाभारत का काल या उससे पूर्व से कुछ राजाओं का काल समझा जाने लगता है। इसी भांति ऐतिहासिक व्यक्तियों के नामों से मिलने वाले वेद के अन्य अनेक शब्दों के आधार पर भी वेद के उन-उन स्थलों के काल का निर्णय किया जाता है। किन्तु इससे किसी सत्य निर्णय पर नहीं पहुंचा जा सकता क्योंकि वेद के ये शब्द किन्हीं ऐतिहासिक व्यक्तियों के नाम नहीं हैं। वेद में ये शब्द अपने यौगिक अर्थ (etymological sense) में आते हैं। मंत्रों के आध्यात्मिक और आधिदैविक आदि क्षेत्र-भेद से भिन्न-भिन्न प्रकार के अर्थ हो जाते हैं। उसी के अनुसार इन ऐतिहासिक व्यक्तियों के नाम से दिखने वाले शब्दों के भी भिन्न-भिन्न यौगिक अर्थ हो जाते हैं। ऐतिहासिक व्यक्तियों के माता-पिताओं ने वेद के उन शब्दों के आधार पर उनके ऐसे नाम रख दिये थे। वेद का उन व्यक्तियों से कोई संबंध नहीं है। इन व्यक्तियों के नामों की और वेद के शब्दों की केवल ध्वनि मात्र की समानता है। वेद में इतिहास-वाद का खंडन करते हुये महर्षि जैमिनि ने भी मीमांसा दर्शन में यही बात कही है। उनका कथन है कि "दूसरे जो ऐतिहासिक नाम हैं उनमें तो वेद के शब्दों के साथ केवल श्रवण-मात्र की समानता है।"[२] मुसलमानों के धर्म ग्रन्थ कुरान में परमात्मा को "अकबर" कहा गया है। अकबर का अर्थ महान् होता है। भारत के प्रसिद्ध मुगल सम्राट् अकबर का नाम भी अकबर है। इस आधार कर जैसे यह परिणाम निकाल लेना हास्यास्पद होगा कि कुरान सम्राट् अकबर के समय में या उसके पश्चात् बना है उसी प्रकार ऐतिहासिक व्यक्तियों के नामों से मिलते हुये वेद के शब्दों से यह परिणाम निकाल लेना भी हास्यास्पद है कि वेद के वे स्थल उन व्यक्तियों के समय में या उसके पीछे बने हैं। नित्य परमात्मा के नित्य ज्ञान वेद में अनित्य व्यक्तियों का इतिहास हो ही नहीं सकता।

नक्षत्रों की स्थिति की युक्ति—वेद मंत्रों में कई जगह नक्षत्रों की विशेष प्रकार की स्थितियों से और निर्देश मिलते हैं नक्षत्रों की इन स्थितियों के आधार पर भी वेद के काल का निर्णय किया जाता है। वेद के काल-निर्णय के इस हेतु को अत्यधिक प्रबल और अकाट्य समझा जाता है। नक्षत्रों की स्थिति के आधार पर काल-निर्णय की युक्ति और उसकी समीक्षा को भली-भांति समझने के लिये यहां कुछ आकाश की बात जान लेना आवश्यक है। पृथिवी वर्ष भर में सूर्य के चारों ओर एक चक्कर लगा

२. परं तु श्रुतिसामान्यमात्रम्। जै. सू. १. १. ३२

लेती है। आकाश में सूर्य के चारों ओर पृथिवी के घूमने के मार्ग को "क्रान्ति-वृत्त" कहते हैं। इस क्रान्ति-वृत्त के चारों ओर आकाश में नक्षत्रों के सत्ताईस समूह विद्यमान हैं। इनकी प्रतीयमान आकृति के आधार पर इनके भिन्न-भिन्न नाम रख लिए गए हैं। उन्हें सत्ताईस नक्षत्र कहते हैं। किसी भी वृत्त के ३६० अंश (डिग्री) माने जाते हैं। ये सत्ताईस नक्षत्र पृथिवी के क्रांतिवृत्त के चारों ओर एक वृत्त में ही विद्यमान हैं। अतः ये नक्षत्र मोटे तौर पर एक दूसरे से १३-१/३ अंश की दूरी पर अवस्थित हैं। पृथिवी की भूमध्य रेखा को विषुवत् कहते हैं। वृत्ताकार होने के कारण इसे विषुवद्वृत्त भी कहते हैं। यदि यह कल्पना कर ली जाए कि "विषुवद्वृत्त" फैलकर "क्रांति वृत्त" तक चला गया है तो ये दोनों वृत्त एक-दूसरे को २३½ अंश के कोण पर दो स्थानों पर काटेंगे। इन दोनों कटाव बिन्दुओं में से एक को "वसंत सम्पात" (Vernal Equinox) और दूसरे को "शरत् सम्पात" (Autumnal Equinox) कहते हैं। विषुवद्-वृत्त और क्रांति-वृत्त के इन कटाव बिन्दुओं के ये नाम इस कारण रख दिए गए हैं कि जब सूर्य वसंत-सम्पात पर होता है तो वसंत-ऋतु आरम्भ होती है और जब शरत्-सम्पात पर होता है तो शरद् ऋतु आरम्भ होती है, यों तो पृथिवी ही सूर्य के चारों ओर घूमती है पर हमें सूर्य पृथिवी के चारों ओर घूमता हुआ प्रतीत होता है। इसलिए पृथिवी के क्रांति-वृत्त को सूर्य का क्रातिवृत्त भी कह दिया जाता है। जब सूर्य दक्षिणायन से उत्तरायण जाने लगता है तो उसे वसन्त-सम्पात बिन्दु में से होकर जाना पड़ता है। जब सूर्य वसंत-सम्पात पर होता है तो दिन-रात बराबर होते हैं। यह समय २१ मार्च को होता है। जब सूर्य उत्तरायण से दक्षिणायन को जाने लगता है तो उसे शरत्-सम्पात् में से होकर जाना पडता है। जब सूर्य-शरत् सम्पात पर होता है तब भी दिन-रात बराबर होते हैं। यह समय २३ सितम्बर को होता है। वसंत-सम्पात् बिन्दु ७२ वर्ष में एक अंश के हिसाब से बहुत मंद गति से क्रांति वृत्त पर पूर्व से पश्चिम की ओर सरकता रहता है। इसी हिसाब से शरत्-सम्पात भी। यह वसंत-सम्पात् क्रांति वृत्त पर चलता हुआ २७ नक्षत्रों में से किसी न किसी के सम्मुख रहता है। दूसरे शब्दों में क्रांति-वृत्त पर चलता हुआ सूर्य वसत-सम्पात के समय किसी न किसी नक्षत्र के सम्मुख रहता है। इसे सूर्य का उस नक्षत्र में होना कहा जाता है। वसंत-सम्पात को एक नक्षत्र से दूसरे नक्षत्र मे जाने में ९६० वर्ष लगते हैं।

यदि वसंत-सम्पात के समय सूर्य के किसी विशेष नक्षत्र में होने का वर्णन कहीं मिल जाए तो हम गणना करके यह जान सकते हैं कि वह स्थिति कब रही होगी। आज कल सूर्य वसंत-सम्पात में उत्तराभाद्रपदा नक्षत्र में रहता है। वसंत-सम्पात को एक नक्षत्र से दूसरे में जाने में लगभग एक हजार

(१०००) वर्ष लगते हैं। अमुक नक्षत्र-विशेष से वसंत-सम्पात को उत्तरा-भाद्रपदा तक आने में कितने वर्ष लगे यह आसानी से जाना जा सकता है। उदाहरण के लिये लोकमान्य तिलक ने अपनी पुस्तक 'ओरीयन' (Orion) में लिखा है कि ऋग्० १०.८६ सूक्त में वसंत-सम्पात का मृगशीर्ष नक्षत्र में होने का वर्णन है। मृगशीर्ष नक्षत्र उत्तराभाद्रपदा नक्षत्र से ६ नक्षत्र पहले है। इसलिए मृगशीर्ष नक्षत्र में वसंत-सम्पात आज से लगभग ६ हजार वर्ष पूर्व रहा होगा। क्योंकि वेद के इस सूक्त में नक्षत्रों की इस स्थिति का वर्णन आता है इसलिए यह सूक्त भी आज से लगभग ६००० वर्ष पूर्व बना होगा।

नक्षत्रों की इस प्रकार की स्थिति के वर्णनों के आधार पर भी वेद के काल का निर्णय नहीं हो सकता। ऊपर बताया गया है कि वसंत-सम्पात बिन्दु ७२ वर्ष में एक अंश के हिसाब से सरकता रहता है। इस प्रकार ३६० × ७२ = २५९२० वर्षों में वसंत-सम्पात क्रांतिवृत्त पर घूम कर अपने पहले स्थान पर आ जाता है। यदि आज से लगभग ६००० वर्ष पूर्व वसंत-सम्पात मृगशीर्ष नक्षत्र में था तो उससे लगभग २६ ०० वर्ष पूर्व अर्थात् आज से लगभग ३२००० वर्ष पूर्व भी वह उसी नक्षत्र में था। फिर आज से लगभग ५८००० वर्ष पूर्व भी वह उसी नक्षत्र में था और आज से ८४००० वर्ष पूर्व भी। इस प्रकार जितना चाहें पीछे जा सकते हैं। इस प्रकार पीछे की ओर चलते-चलते हम सृष्टि के आरम्भ काल तक पहुँच सकते हैं। इस युक्ति से तो आर्यों की मान्यता वाला सृष्टि का आरम्भ काल ही वेद का काल सिद्ध हो जाता है। फिर वेद के इन मंत्रों को आज से ६००० वर्ष पुराना न मानकर आज से बत्तीस हजार, अट्ठावन हजार चौरासी हजार वर्ष या उससे भी पुराना सृष्टि के आरंभकाल का ही क्यों न माना जाय? वेद में वर्णित यह नक्षत्र-स्थिति आज से केवल ६००० वर्ष पहले की ही है, उससे पहले की नहीं, उसके लिये कोई भी निश्चयात्मक हेतु नहीं है। इस गणना-पद्धति में एक और दोष भी है। वह यह कि आज से लगभग २०००० वर्ष पश्चात् फिर वसंत-सम्पात मृगशीर्ष नक्षत्र में होगा। उससे २००० वर्ष बाद अर्थात् आज से २२००० वर्ष बाद उत्पन्न होने वाला कोई विद्वान् उस युक्ति के आधार पर वेद के इस सूक्त को अपने से केवल दो सहस्र वर्ष पूर्व का ही सिद्ध कर सकेगा।

नक्षत्रों की तथाकथित स्थिति के आधार पर वेद का काल निर्धारित करने विषयक पाश्चात्य विद्वानों की इस युक्ति की एक और हास्यास्पदता देखिये। इसके अनुसार तो आज से २०००० वर्ष के पश्चात् उत्पन्न होने वाले वेद के अनुसंधानकर्त्ता विद्वानों के लिये तो अभी वेद की रचना ही नहीं हुई है!

92904

जब वसंत-सम्पात किसी विशेष नक्षत्र में पड़ेगा तो उसी हिसाब से अन्य ऋतुयें भी किन्हीं विशेष नक्षत्रों में पड़ेगी। यदि किसी ऋतु-विशेष और उसके सूर्य के किसी नक्षत्र-विशेष में होने का वर्णन किसी मंत्र में मिले तो उसके आधार पर भी ऊपर दिखाई गई रीति से उस मंत्र के काल की गणना की जा सकती है। आजकल के विद्वानों ने इस प्रकार के वर्णनों के आधार पर भी अनेक मंत्रों के निर्माण-काल की गणना की है। वसंत सम्पात्य की भांति ही, नक्षत्रों की दृष्टि से, अन्य ऋतुओं की स्थिति भी क्रांति वृत्त पर ७२ वर्ष में एक अंश के हिसाब से घूमती हुई २५९२० वर्ष में उसी नक्षत्र में पहुंच जाती है। ऊपर दिखाई गई रीति से जिस प्रकार वसंत-सम्पात के वर्णन के आधार पर किसी मंत्र के निर्माण-काल की गणना करना युक्ति-युक्त नहीं है उसी प्रकार अन्य ऋतुओं के वर्णन के आधार पर भी किसी मंत्र की काल-गणना करना युक्ति-युक्ति नहीं है।

इसलिये वेद का काल निश्चय करने के लिये सब से प्रबल और अकाट्य समझी जाने वाली नक्षत्रों की स्थिति की इस युक्ति में भी कोई बल नहीं है। वेद में नक्षत्रों की किसी विशेष स्थिति का वर्णन किसी और प्रयोजन से भी हो सकता है। वेद कोई विशेष उपदेश देने के अभिप्राय से भी नक्षत्रों की किसी स्थिति का वर्णन कर सकता है। यह भी हो सकता है कि जहां मंत्रों में नक्षत्रों का किसी विशेष स्थिति का वर्णन समझा जाता है वहाँ वह वर्णन हो ही नहीं, केवल भ्रम से ही वैसा समझा जाता हो।

वास्तव में वेद की अन्तःसाक्षी से वेद के किसी ऐतिहासिक काल का निश्चय नहीं हो सकता। वेद ने अपने पुरुष-सूक्त में और दूसरे स्थानों में इतना ही कहता है कि सृष्टि के आरंभ में भगवान् ने ऋषियों को वेद सिखाया था। हमारे पुरातन शास्त्रों के अनुसार सृष्टि की आयु एक अरब, छयानवे करोड़, आठ लाख, तिरेपन हजार उन्नासी वर्ष की है। वेद के इस कथन के आधार पर इस कल्प की दृष्टि से वेद का काल भी एक अरब छियानवे करोड़, आठ लाख, तिरेपन हजार उन्नासी वर्ष पूर्व मानना चाहिये। यों तो वेद का कोई काल निश्चित नहीं हो सकता।

प्रो० मैक्समूलर ने अपने एक ग्रंथ में वेद के काल का निर्धारण करने की चर्चा करते हुये लिखा है कि "हम वेद के रचना-काल का कोई अंतिम सीमा या अवधि निश्चित कर सकने की आशा नहीं कर सकते? जब कि प्रो० मैक्समूलर के वेद का रचना-काल निश्चित कर सकने के सम्बन्ध में ये विचार हैं तो वे स्वयं और दूसरे पाश्चात्य विद्वान् वेद को कुछ थोड़े वर्ष ईसा पूर्व का बना कहने का साहस कैसे करते हैं यह समझ में नहीं आता।

लेखक परिचय

डा० सूर्यकान्त, भूतपूर्व प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, संस्कृत विभाग, हिन्दू विश्वविद्यालय, वाराणसी तथा अलीगढ़ मुस्लिम विश्वविद्यालय, अलीगढ़।

डा० सत्यव्रत शास्त्री, प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय, डीन, कला संकाय, दिल्ली विश्वविद्यालय।

श्रीनारायण निगम, प्रवक्ता, जाकिर हुसेन कालेज, दिल्ली

डा० फतेहसिंह, (१९७० वि०), डी० लिट., भूतपूर्व प्रोफेसर तथा प्रिंसिपल, हरबर्ट कालेज, गंगानगर, सनातन धर्म कालेज, ब्यावर, रामेश्वर दयाल कालेज, जयपुर, निदेशक, राजस्थान ओरियण्टल रिसर्च इन्स्टीच्यूट। रचनायें : सिन्धु लिपि मे ब्राह्मणों और उपनिषदों के प्रतीक, सिन्धु लिपि रहस्योद्घाटन, वैदिक दर्शन, वैदिक एटिमोलोजी, आदि २६ पुस्तकें।

डा. रामगोपाल (१९२५ ई०), प्रोफेसर तथा अध्यक्ष, कालीदास चेयर, संस्कृत विभाग, पंजाब विश्वविद्यालय। रचनायें—India of Vedic Kalpa Sutra, Veda and Bhagavad Gita, वैदिक व्याकरण, वैदिक व्याख्या विवेचन आदि।

डा० श्रीनिवास शास्त्री, विद्या-वारिधि, सांख्य-योग व्याकरण-वेदांत-तीर्थ, प्रोफेसर दयानन्द चेयर कुरुक्षेत्र विश्व विद्यालय, कुरुक्षेत्र। रचनाएं : वाचस्पति मिश्र द्वारा बौद्ध दर्शन का विवेचन, संस्कृत-रचनानुवाद प्रभा, न्याय कुसुमांजलि, तर्क-भाषा, दशरूपक की टीकाएं।

डा० सत्यव्रत सिद्धान्तालंकार, भूतपूर्व वाइस चांसलर, गुरुकुल कांगड़ी विश्वविद्यालय। रचनाएं—शिक्षा मनोविज्ञान, एकादशोपनिषद आदि। (मंगला प्रसाद पारितोषिक प्राप्त तथा राष्ट्रपति द्वारा सम्मानित)।

डा. कृष्ण लाल, (१९३३) रीडर, संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय। रचनाएं : अनन्तमार्ग, शिञ्जारव, वैदिक संग्रह आदि।

डा० उषा चौधुरी, (१९३०), वेद वाचस्पति, प्राध्यापक, इन्द्रप्रस्थ कालेज, दिल्ली विश्व विद्यालय। रचनाएँ—Indra & Varuna in Indian Mytholgy.

डा० सूर्यकांत बाली (१९४३), शास्त्री, प्राध्यापक, रामजस कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय। रचना : Bhattoji Dikshit : His contribution to Sanskrit Grammar.

डा० रघुवीर वेदालंकार (१९४५), शास्त्री, वेदाचार्य. व्याकरणाचार्य, काव्यतीर्थ, प्राध्यापक, रामजस कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय। रचनायें : काशिका का समालोचनात्मक अध्ययन, (पुरस्कृत, उ० प्र० शासन), काशिका हिन्दी व्याख्या (प्रथम पाद)।

डा० सत्यदेव चौधरी, (१९२०) रीडर, हिन्दी विभाग, दिल्ली विश्वविद्यालय। रचनाएं-हिन्दी रीति परम्परा के प्रमुख आचार्य, भारतीय काव्य शास्त्र, रुद्रट्ट प्रणीत काव्यालंकार, काव्यशास्त्र के परिदृश्य (सभी पुरस्कृत) भारतीय शैली विज्ञान, Essays on Indian Pcetics.

डा० सत्यकाम वर्मा, रीडर, संस्कृत विभाग, दिल्ली विश्व विद्यालय। रचनायें—भाषा-तत्त्व और वाक्यपदीय, व्याकरण की दार्शनिक भूमिका, व्याकरण का उद्भव और विकास, Studies in Indology.

डा० मधुबाला चावला (१९४९) भूतपूर्व प्राध्यापिका, शिवाजी कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय। रचना—संस्कृत वाङ्मय में नेहरू।

पं० शिवनारायण शास्त्री, प्राध्यापक, किरोड़ीमल कालेज, दिल्ली विश्वविद्यालय, रचनाएं—निरुक्त मीमांसा, गीताभाष्य नवाम्बरा आदि।

डा० मानसिंह (१९४०), वेदाचार्य। रीडर, संस्कृत विभाग, हिमाचल विश्वविद्यालय, शिमला। रचना—Subandhu and Dandin।

पं युधिष्ठिर मीमांसक : अध्यक्ष, संशोधन विभाग, रामलाल कपूर ट्रस्ट, बहालगढ, सोनीपत (पुरस्कृत भारत सरकार)। रचनाएँ—व्याकरण शास्त्र का इतिहास, वैदिक स्वर मीमांसा, वैदिक छन्दोमीमांसा, क्षीर तरंगिणी, महाभाष्य, मीमांसा दर्शन आदि की व्याख्याए आदि।

डा० रामनाथ (१९१४) : भूतपूर्व रीडर एवं अध्यक्ष, संस्कृत विभाग तथा उपकुलपति, गुरुकुल कागडी विश्वविद्यालय, प्रोफेसर एवं अध्यक्ष, दयानन्द चेयर, पंजाब विश्वविद्यालय, चण्डीगढ। रचनाएँ—वेदों की वर्णन शैलियाँ, वेद भाष्यकारों की वेदार्थ प्रक्रियाएं, यज्ञ-मीमांसा आदि।

डा० ओम प्रकाश पाण्डेय (१९४९), प्राध्यापक, सी एस. एन. कालेज हरदोई (उ०प्र०)। रचनाएं—वेद त्रयी परिचय, वैदिक खिल सूक्त, वैदिक साहित्य का नया इतिहास आदि।

डा० सुधीर कुमार गुप्त (वि० १९७३) भूतपूर्व व्याख्याता, जाट कालेज, रोहतक, एन. आर. ई. सी. कालेज, खुरजा, रीडर एवं कुलानुशासक, राजस्थान विश्व विद्यालय। रचनाएँ—ऋग्वेद के ऋषि, उनका संदेश और दर्शन, मेघदूत, भारतीय दर्शन के सम्प्रदाय, वेद लावण्यम् आदि।